

ان في هذا بسكرا غالقوم عابدين

احمد شاه ملك الهند الحاکم الخالق لعموم الخیرات علی ان الکتاب المقبول عند اولی الاله لایعربون



بصیرت علامه الامان فمات له وان مقام ذکیر وخصر تمام کمال الدیر رسولانا محمد وان حق سلامه لایطون

قد نطبع فی المطبع مشتمل لافاق من منشئه فکشف المجلد الاول



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا نذكر اوده الى ما تيسر به صلاح سعادته وعاوه كما كان في الكتاب سطوا
وانقرقنا في بحار فضله وجوده والطق الموجودات بآيات وجوب وجوده ونسند به على توحيد الله وبهالة صفاته واوتن به كما
باسمائه وشكركه على ما وبتنا من نعمائه ونحمده على اعطائنا من الله ونشني عليه العظم شانه ونشبهه ان الله لا اله الا الله ونشهد ان
محمد اعجبه ورسوله بعثة الله تعالى با ديا وبشيرة ونذير اوداعيا لخلق الى الرحمن بدر امنية اذ انك النبي الذي خسر السبع السموات العل
ووصل الى مكان سموي وعلم هناك علم اللوح والقلم فازم مقام لم يصل الواحد المية من الانبياء بقديم وولني الى ربه الاسلي فتدني
مكان قاب قوسين اوداني وراى لاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس قمنت وماز مكانته عاليت على مكانته
الاولين والآخرين وكان نبيا آدم بين السما والطمين نبيا ناطم الوجود وفائق الخوض وديا مالك الملك والملكوت ديار اهاب
البحر والناسوت صل عليه صلواته تغنيه وترضيه وعلى اله الذين فهو المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحاب الذين
جاءه والسبق في نصرة الشريعة الغراء والخفية المستحبة البيضاء الباذلين الفهم في سبيل الله لاعلام الدين والايمان وديهم بنيا
الكفر والظن ان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله واعين هم الدين عرجو معارج الولاية والعرفان ونهلو اجهدهم لاعلام كنه
الرحمن وعلى من تبهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالين ذروة الكمال في بيان الحلال والحرام واد
على برجك العلوم الدقيقة والاعمال المرصية الشريفة وهب لى اكرم الايمان ويوم لقار ك عالمي باحسان وصل على حبيبك
 وآله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المنتقم الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن
 نظام الدين محمد من قبيلة الانصاريه عالمها الله تعالى باحسان وتجلي الرب عليه ما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال ايمان
 الانسان ومن هو اشرف موجودات الايمان كالتحالي عين بصيرة تكمل العلوم الحقيقية والتجسس به بالعارف اليقينية وذا

ان وخطان الخواص والجمود

الحاصل

لا يحصل الا بتبليغ الشريعة الغراء والاقتدار بالحقيقة السمعية البديهة ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفته الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يقتصر السلوك في هذا الوادي الابالترى وبالمبادى ومن يتبع علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا
اوق العلوم سرا عظيم الشأن ما هو البهرمان اكثر بالفضائل جمعا وفي تحريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرا وعلى حل غوامض القرآن قديرا لقد تصدى لتعاليمه جمع غفير من العلماء ولم ينفك عن حل مشكلاته الا واحد بعد واحد
من الاذكياء ولحقى اقدام اذ بانهم اسفرة نفسيا وكلت مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه اسرار الله الا من عرق في
بحار فضله القويم وآتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف في ما كتب شريفة وصحف انيقة ووفات بهبوطه ومختصرات مضبوطة
كان كتاب السلم من بينها مختصراً موسساً على قواعد المعقول وانما في معارك الفحول وقلب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى افاق الديور والقبول وكان ينتج في صدرى ان اشهره شرعا يندلج للفضائل ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يوقر قننى عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطبونه متكاسل الزائهم وامضاهم محرمهم كانه يسيطر عليهم التمام وان سياض العلوم
صارت ناصيته المار ذاهبة الرواد ولم يبق انفقارنا زاهرة والنواريا باسرة وظهور الاقوام الذين اتحد العلم لهم يا وتصدى للرياسة الذين ظنوا
شيار فرياً ونظمت الجملة وبلغت الكلمة حتى طارت بالعالمين الفقار وبقى من ليس له للعبل منهم شفا وشم لما تاملت باسنان
النظر جيت عنان الفكر رايته وسيله يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين القضاة فالمرجو من رحمته التي سبقت على غضبه ان
يرغفنى في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرامة ان يعفو اما فرطت من الجبالة فاجعت قصدي وبالفيت جودى الى
ان شغرت في المقصود ويبحث لا يتجوز الطريق المعمود سائلاً ومعتقراً الى الله تعالى ان يعصمى من الخطاير واذكر ان في بحار
وعدي اصدق من الفطامته ثابا باذبال رسول الكريم الذي فيضه عيم هو كاسمه محمد ومحمود ولولاه لما طرد من العبد الجود بافان
الوجود وعلى حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاء في اقامته الدين والخلق اليه واجمين وصلوات الله تعالى
وسلامته عليه وسيله لهم مستمد من الذين حازوا افضيات السبق في التحقيق وعلو السموات التمهيدى في رثاير وادبا لا لولم
الامنية وتخلقوا بالاخلاق الربانية دسازت ارواحهم فخرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحققة من غير ريب بان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلي الله تعالى عليهم باسم المنان قائلان فيروا على سيري فاني ضعيفكم وراحتي بين الله اهل ضالعة
لا سيما من هو سجد المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيح الاحاديث النبوية وتعليم باجبار
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتفاع من تقويم علوم الابدان الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والتميز
وجعل الله مسكنه بحجوة الجنان استاذ امام العصر ويزداد الله به الذي كان رايه صدقا وهدي وجل سعيه الورع والوقفي عودا
من الله تعالى بالفواع المتن تنبيه البصر من السفن ناصر السنة الشرفا مقيما بقواعد الشريعة البديهة ممد جبا في المسائل
موسس القواعد بالادلة لما ايد الدين بانج الشريعة صارق بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطر لفته
نعمان بن ثابت الكوفي الراصل الحقيقة قدس الله سره واذا تفا بمنه بهر وقد كان فيما مضى شرح له من مرجع العلوم النفية
والجالية وفاز بالكلمات الدنيئة ووصل فيما بين المتأخرين الى كمال السابقين وجاز تحقيقات قويمه وتدقيقات ائمة

فما حسب التبعات في البسوط المشتملة على الحج المصنوعة وهو الذبيحة نسباً وعلماً جزاء الله تعالى عنى من الجزاء وادوية تقابلاً لا بسخة لا واحداً
 بعد واحد من العرفان فبجعلت شريحتي محتوية على زبدة ما فيه خلاصته ما صوابه ما جوده واصفاته اليه ما استفدت من اشارته
 المحققين وتلويحات الهدى تقيين وما من الهدى تعال على هذا الجهد من الفوائد وما التقى على قلبي من الفرائض من اصول المسائل
 والمباني وتركت طريقتي المبدأ والدين الذين تحمسون طواجر الالفاظ ولا يردون بواطن المعاني واوردت حل بعض عبارات
 الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغرمن الصبح الصادق واسمه يحرم علومه
 على كل حاذق ذلك الامام الامني فخر الاسلام على البرودي سرد المصححة وفور مرقدته وتلك العبارات كانا محور وكثرة الجواهر
 واوراق مستورة فيه الزواهر تحمست اصحاب الاذهان الشاغبة في اخذ معانيها وقنع العالم بصون في بجانها بالاصداق
 عن آليها ولا استجيتي عن الحق واقول قول الصدق ان جل كلامه لئلا يظلم الله على احد الا من نال فضله تعالى الجسيم والي الله تعالى وقوله قلب
 سليم وانا اسأل الله مجيب الدعوات مفيض النعم والبركات ان يعصمني من الخطار والخلل وعن القصور والزلل وان يرزقني ما فيه
 كما هو عليه وان يغفرني في بجان رحمة من لديه وان يسجل على صغابته وتميز عن قشر لبايه وان يجعل في الثنا بالجميل ويعقب ذلك
 الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدرى واحلل عقدة من لساني يفقه قولي انك انت المولى وانت النصير وانت
 حسي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقضي الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
 الله تعالى وارسل البينات امي الكلمات البنية الواضحة وهي الايات المحكية والسنة الجارية والمعجزات البينة الظاهرة لا يستعمل
 التريب الارتياب فطلع من الطلوع لومن التطلع الذين بالرفع اذ انصب وطلع اليقين تحت الوجوه بناتك المحققة
 الواقعية حقاً لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجازي في الواقعية اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك
 فمهم الساطون في حدود انفسهم ذلك الامر لا يغيرك تحقيقاً فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجازي في تلك بعض الامور
 وتحتل ان يربا بالامر القول المخصوص والمعنى انك الامر حقيقة لان العلو والجد لك وكل من سواك من ادنى الامر امدون
 من اجازتك بل علومهم علومك لانهم عالون باعلامك فامرهم امرك اعنة المبادي بيدك فانك سبب الاسباب والوصي
 المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك سطى المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكنية والتجلية فانت مستعا
 لا غيرك في كل الامور عليك التكاليف على غير فانك لكان في محامات موزنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله كما روى انه عليه السلام والصلوة والسلام
 لغبت لا تتم مكارم الاخلاق بالطريق الامم امي الوسط فان شريعتك عليه الصلوة وعلى آله تسوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
 بجوامع الكلم الى انعام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفاته
 الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلاً في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء اهل لاصول الكلام
 الجامع لانواع الاحكام وعلى آله واصحابه الذين هم اوله العقول فانهم التادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
 الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقيتنا على مجتمهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
 ما فيه فانه تعالى قال محلياً سليمان اعملوا ال داد وشكروا قليلاً من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازاً واختار هذا
 الجواز ليحصل التجنيس ومع الشكور الثناء وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر واغنا اختاره رعاية للسمع محب العلم

ابن عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتشديد المدد تعالى ذرودة الكمال لندوة العالم
 من بحبل او من كل شئ اشعار للنزلة العالمية او مثل عالم المنزلة ليعلم بحبل وشبه الكمال بالحبل وانبت الذرورية له على سبيل الاستعارة
 بالكنائية والتمثيلية ورماه عن خييض القال في قلته احوال القلة باللفظ العالي من بحبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة ان السعادة عند
 المدد تعالى للانسان باسكال النفس المادة فو الكمال بالتحقيق اى الصيرورة على اليقين وبشكل النفس لخلق بالاعمال وبه اشكال للمادة
 وبها بالنفحة في الدين والتجوى التتميم بمواقف الحق واليقين واسلوك في هذا الودى الذى هو النفحة انما يتأتى بتجصيل المبادى
 ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومبادئها والاصول من بعضها البته
 في مدرج خطب ومنه في قواعد كتب وكتبت حرفت بعض عمرى في تحصيل مطالبه وولدت لفرى على تحقيق ما ربه فلم يحجث عن حقيقة من حقايق
 هذا العلم ولم يحجث على حقيقة من دقايق هذا العلم وقد جاود واحد في العجب بنفسه وعمرى في العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال
 الانكشافى صعب جدا لا لبعض المجتهدين الذين هم ايات من ايات الرحمان ثم لامر اى عظيم اودت ان احرز فيه سلفا اى دفتر او فها لسيار
 هذا الفن وكتبا كما فها لطالب هذا العلم جميع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى المشرىء مقولا اى كما يا جاسما للاصول العقلية والتقليدية و
 مشتملا على الفروع الفقهية ويحتوى ذلك الكتاب على طريقتى الخفية والثقافية والكميل شيلا قليلا عن الواقعية فانك بالهيل الكثير وفي
 هذا ايضا تجاوز عن الحد انما هذه المسرفة شرا في الحق القوي والتقدير وخلقائه من الرسل الكرام واولياده العظام فجاء ذلك الكتاب بفصل المبادى
 وتوقيقه كما ترى في احسن والا حواء اى سعدت المسائل ام يحرم ابل سحر لا يدري فانه عديم المثل وسميته بالمسلم سلمه الله عن الطرح والرجح
 وجعله معجرا للسرد والفرح ثم المعنى مال الملكوت هو اسم الملك تنسب اليه ليعمال النعمان تاريخه سلم الثبوت اى تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة
 وتسع الا الكتاب عرّتب على المقدمة فيما يقيد البصير من رسم العلم وموضوعه وقاية وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما توقفت عليه
 الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادى والكلامية والاحكامية والقولية واصول في المقاصد ظاهرة ليشعر بان الاصول طائفة من
 المقالات والمقاصد الكتاب وبسته والاجلج والقياس ما ساقى من قوله اما الاصول باربعة يابى عنه فاما ان يا ول ههنا بان فيه عذفا
 اسه كلام في اصول حال كونها ثمانية في المقاصد او يا ول ههنا بان المقصود ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد اربعة
 فخرى واقام دليله بقامه وحمل على لاهل الاول الكتاب مسامحة وقامت في الاجتهاد وتوحيه من التقليد والما المقصود في هذا اصول الفقه اى
 المعروف الجامع للملح ويمكن ان يترك على حقيقة بنار على تجويزه كون المذكور جدا حقيقة وموضوعه الذى يحجث عن عوارضه الذاتية ان عارضته
 بالثبوت لذاته او لما ليسا وبه وقائية المرتبة على تحمله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشارة الى تفسيره بكلا الاعتبارين فقال ما جده فا
 فيمنه فاعلى مرقه الاصل الذى هو اضافى لفظه الى المضامى الى اللفظ الذى يبنى عليه غير ان يكون مادة حقيقة كالطين اصل الكواكب بسبب النطق العامى كالحقيقة
 كما اصل المجاز والاصل اصطلاحيا لفظا الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اى ساج واستحب كما يقع طهارة الماء اصل فاقاعدة كما يقع القائل مرفوع
 اصل من اصول الفقه والاصل كما يقع اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشتق اصطلاحى في لاربية وثبوت الوضع لا بد من دليل على
 ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعانى انما سمى بالقرينة اريد في شرح الختصرة اذ اضعيف الاصل الى العلم فاعلم فاعلم لا شك فيه لكن ليس له يستعمل لفظ الاصل
 بمعنى اللفظ كلفه ولو كان كذلك لم نقل مرتين بل لفظ الاصل متعمل في معناه القوي واذا اضعيف الى علم فاللفظ معنى اى علم وليد معناه الا انه ليس بهذا
 الوجه بل ليدل بالاولى بالوجه الاول من كلامه في المصنفى بحاشية فمن اجل الاصول ههنا على القاعدة ففعل عن الاصل على ان العلم سلمه الله ليعلم بان كان

الظن في الحقيقة

ان العلم في الحقيقة

ان العلم

ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه بفتح الفاء علم انه لا شك في بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحته بحمل الاضافة لا في ما يستعمل
مسائل لما يتعلق بالفقه في الالزام والعلامة ثم هذا العلم اى علم الاصول والادعاءات للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التقصيرية الختمة بمسئلة
على احكامها لانه اذا حمل الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراً مأخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او من جهة فيها او مأخوذة
من عدة مسائل اذا حمل الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة مأخوذة منها لقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى والاول الزكوة فاذا اردنا
ان تطبق على حكمها قلنا الزكوة مأمورة من الله تعالى وكل هو مأمورة من الله تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فمعه الكبري مأخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبري من قيود وهو كل مأمور به بامر غير منسوخ ولا معارض كالحج او ساء ولا ما اول فهو واجب فلا بد الاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فمعه الكبري مأخوذة من عدة تلك المسائل كذا ان حرر القياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مأمورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملزمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فمقدّمات بهذا ان علم الاصول خصوصاً انفع ليس له تلك الخصوصية لغيره واما ما
نسبته الفقه الاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليها الا في معرفة كيفية الايضاح لا يوجد مقدمة ليدل من مسئلة منطقية وربما يشكك في سائر القياس
فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه وكيف وان القياس مفيد الحكم بنفسه من غير ضم امر اخر معه ليس كذلك تجنّب فان القياس لا يقيد كاشراً
الا باعداد ان الشارع اعتبر قلة النظر الى اصله فح لا ثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم ادى الى القياس وكما ادى الى القياس فهو من الثبوتات فالقضية
الثانية مأخوذة من الاصول اما القياس لمجرد وجود هذه القضية فلا يفيدان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من
فلا بد من معرفة ان القياس بل يكون منسوخاً ولا وغير ذلك وبما ذكرنا نافع في انما اى دروه من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبرية لقولنا
القياس لا يكون ناسخاً ينسخها لانا لا ندعي وقوعها لغيرها بل اعلم من انما مأخوذة من القواعد او منها من غير ما احتجنا ما فقد ظهر لك ان حاجتنا
الفقه الى الاصول شد وليس نسبة الى الفقه كسبته للميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره لمصوب قوله فان الدلائل التقصيرية الفقهية الختمة
بمسئلة مسألة بموادها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكوة او الزكوة من افراد الامر وحده المطلوب الاتمام الى
اصحاف مضاعفة من افراد المعنى بخلاف المنطق المباحث عن المقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروفة لمقولات الثانية التي لا
تعرض الا لما في الدين ومواد الدلائل الفلسفية ربما يكون موجودة في الخارج فففيه شيء لان سلمنا انما قلنا ان الامر للوجوب يراى بها ان حقيقة الامر للوجوب
فليس اقوال الزكوة فرداً لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا انتهى الى التخرج لا يراى بها الا حقيقة المعنى هذا واضح بما قرنا سابقاً والفقه علم
امر واقعي فحقته تنفر عن الايمان بالذات والصفات والثواب المعاد وشرعية ثابتة بادلة شرعية ولا يقال على حقيقة تلك القضية وعن الظاهر فلا يكون
في تقليد يستحق للبح والفقه قد ربح في كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فاما ما حصل في تقليد الاسمي فقما في سقط ما يظن في بادى الامر
انه لا دخل لحدith التقصير انه ان اخبر في مفهوم العلم من الادلة فيخرج والادلة التقصيرية بالسياسات التي هي العمليات المتعلقة بالحوادث احترازاً عن التصور
المباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الخمر والكبر وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتلقا به حديث محمد طمكين هذا في عصر الصحابة و
التابعين ولا غنى في تعبير الاصطلاح ايضاً فالليق ان يكون الفقه عاملاً اعمال الجوانب والقاسب لغير الامارة عن الزكوة والكان حسيدياً حاشا
ايضاً وان يكون بين الصحابة والتابعين كذا اسما له الامام الفقهاء الكبر بما كبرنا ونبينا وهو مرفوعة النفس ما بها وما يلهيها الكثرة من سعد فيمن
المتأخرين فلا بأس ماخرجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهرة انما يراه وقوى النسبة ولا يجوز حمل انما حاشا انما من المنفعة
ساذجة وبشبهه اى ثابت بل صرح عن نحو السماكة والناحية محرقة وغير ذلك من ذلك الكلام يمكن ان يراى به الحكم الشرعي الذي يراه في انما حاشا

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشريعة زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك من اقسامه التفصيلية الى العلم اجمالي عن اوليتها التفضيلية المخصصة بمسألة
مسألة اخرى من علم المقلد وتكميل دليل وعلم المدعي على عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال بالزيادة الكشف والايفاض وتتم الرسوم جميعا
ومتعا وادور على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية اعم فلا يتعسر كخرج فقه الفقهاء والذين فقهاتهم كالتشريع على نصف النمل كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادرى من الامام فخر الدين وسنكره والامام مالك في سنة وثنتين مسألة وكان المراد بالاحكام الشرعية المطلق المطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطر والرسم لا يدخل معرفة المقلد العالم ببعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه يعني الملكة لتفصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يطر لا ادرى لان المراد بالملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فحيز التحلف لما له وربما يقرر باختيار الشق الثاني والامر
ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة فتأمل وما قال صدر الشريعة التنبية البعيد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العاصي والعريب عيسى بن قتيبة انهما معسرة باللقوة التي بها يتمكن اللسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد ذلك القدر فضيلة فقهه بنحو
ايضا باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالاولية الامارات والماد من العلم بالاحكام والعلم بوجوب العمل بالاحكام شرعية احيى صلته عن الامارات فهنا
العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في طريق ان مقلدون المجتهدين اجماع القاطع يحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهدين اجماعا لا حظا
فيه والما المقلد مستنده قول مجتهده فهاهنا في المجتهدين بمل لفظه اسي ظن المقلد مستند اول لفظه اسي ظن المجتهد في اختيار الطرد لانه يخرج معرفة المقلد
او ليس له علم بوجوب العمل بذات فني انه لا يخرج في الاشكال فانه يجي ان الاجتهاد متجذر في الكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائلها فيصدق على
عنه لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن ماريته فان العمل عليه يقتضيه فقه واجبا ليق فاعرف الفرق بين المجتهدين ومقلده حتى لا يقل مثل من قال
كما ان مقلدون المجتهدين واجبا العمل عليه كعلمه مقلده فوجب العمل عليها بتوسط الظن الحاصل من ماريته فهاهنا في المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المني لا العاصي وهو يقول ان ان ظن مجتهدي الذي حصل من الدليل العقلا في واجب على فاما المقلد المني والمجتهدين فان الاول ان يجاب بالمراد
ظن من وجب عليه العمل وليس فقه اسي صلا الامارة العمل فان شأنه المجتهدين اعم انه لا يسقط بمجتهدين البعض بهذا الجواب اصلا نعم يزود عليه انه يارظن
يكون انقضى عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلان ضروري لان فقه ادر رسم فحيزا للوازم كما هو شأن الرسوم وفيه فانه
العلم بوجوب العمل ان كان لانا العلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمأين ومن ههنا اسي مما يميز
من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من بابا لظنون اسي كثر فليمن يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد العرف وجب الاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا يرب فيه ثبات بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين والكان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبا
بالخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يفي لانه لا يسل الاجماع وسنكره الاجماع انما يفي اذا انكر بعد تسليم تحقيق الاجماع والقطع يختلف بالاحتمال انما
كما يجي في بحث الاحكام ما له تعالى في خلاف المخالف لا يطر القطع للجواب تحريرا فخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات الاجل بوجوب العمل
بحسب المقلد وان حصل العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل لقول المجتهدين وجزء حكم ايضا فقه علم بعض الاحكام
لاجل العمل قلت لا يعلم ذلك الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين وباتفاقية الحسن مسطه هذا التحري لا يرد عليه ادر وقوله نعم يريد لكن لا يميز
به ايراد فقه الفقه بل يحتاج في وجهه الى العلادة التي اشا اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بشعور ايضا فينا والظن واليقين وهو المراد في
تعريفنا الفقه فلا يرد ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يتناول العلم كدر لانه في الفقه مكتبة اللغة والاخرى ان يقول استعمل فيما
شككنا فلا يابن بارة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبادة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاشتباط وعلى هذا يندفع الايراد

الاحكام الشرعية
التي هي من العلم
بوجوب العمل

لا بشرط شي كانت عين تلك المعاني بالضرورة الواحدة التي المذكورة في غير ذلك من التصديق بالتحقيق لان العلم بالعلم
تصورى والاذا كان بها تصديق وقد قلنا بشي واحد هو المسائل من انما لو كان ثبوتها حقيقة عندنا فمفكر اعلم ان هذا لا يراد به شي من هذا
بل اراد على كل تقدير ببناء ان التصديق على كل شي فيصير بالتحقق بالعلم والمعلوم متحاران بالذات فيلزم الاستحالة قطعاً
لا يمكن الجواب عن هذا لا بعد انكار الاستحالة بين العلم والمعلوم وليس في موضوع كشف اشكال هذه الاشكالات ثم اختلفت في اسماو العلوم وكذا في
اسماو الكتب ايضاً فقل على اسماو جسد موضوع مجموع المسائل المقتضية بها التصديق على ما في اذان كثير من الناس ربما يزيد ونقص وربما يلج من شرح
ابن مامون في القليل الكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية ولا علمية انجسته فثبوتها استدلال به من العلم
دخول الاموال الصافية وبها من علمها كونه اسماو اجناس فليس شئ لا لما قبله لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قبله ان دخول الاموال في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عن وبل بل لان الاموال التي كان فيها المعنى الوحد
ودخول الاموال عليه فصيح كالحسن الحسن وكذا لاضافة لادنى بلا يستمع بها ومعنى العلمية كعلم بالعلم الذي هو سيدنا ونزجوده في كل هويل من الاله وال
وبعد التجر يد يصح الاضافة بل لا ريب نعم يصح الاستدلال لوجوه لفظ القرآن منه فاذل ليست بها وجبته بل علمية فثبتت بالعلم انجسته للضرورة
فانه وجد في بعض الفاظ علماء المعارف ولم يوجد في تعريف فقه العلمية كعلمية كالمعلم كالتفكير وليست الضرورة مستحقة هناك وما قيل في اثبات كعلمية
انجستية ان المسائل السجاسة في الاذان لكثرة يقال انها واحدة قد في معناه التعيين الوحدة والذات شئ فمما هو نوعي فقيان غاية ما نعلم انه عرض
نوع واحدة وهو علم بالعلم كل سم من سم لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلماً قيل ليست اسماو اجنسية ولا اسماو كمال بل علمية فثبتت كونه
معانيها متشعبة ولو كان كلياً كان لافراد ولا يصح لفردية بها غير المسائل لا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على علمية مسئلة قول وفيه انه متشعب فثبت
اذ تجري في مقدمات الدليل لو كان لافراد كان اجزاء ولهفت ولا يصدق لبيت فليعلم العلمية وليس علماً واحداً بل كل كلام القائل ان معنى
الكلي قد يكون مركباً من اجزاء ومنطقه في نفسها كما يتبادر على قوله نحو الاربعة وعلى هذا لا يظهر له كذا التسمية فائدة والا ولى ان لم يكن اسماو كانت تلك الاربعة
موافقة لكل في الحقيقة كالاجزاء المقدرية كما في الماء او مخلقة كاجزاء المادية كاستحيين فليعلم من عدم الصدق على القول بخصيصة لولا ان سلم انه لو كان
لهذا فالحقا هم افراد لكانت هي كل مسئلة بل مجموع مسائل تشعبة بخصائص في اذان كثيرة فم لا تشعبية فانه متشعب كما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع
فقال في موضوعه لادنى الاربعة اسماو اسماو لاجل كونها شائعة في الاصل الى حكم شرعي ولا بد من الاشارة الى ما تبعد علم الاصول بتعدد الموضوعات فالحق ان موضوع
الاصول لادنى لم يكن حجة بدهج من الاصول لكن من اى علم هو في خلاف فمن اعز عنه من افقه واشال اليه لمعلم بقوله وقيل ان لحيث عن حجية الاجماع القضا
من الفقه او بمعنى من حجية انجستية على مقتضاها فافقه اثبت الوجوب لعل الذي له الفعل المكلف فخلت في الفقه فقيان ان هذا اى وجوب عمل شرع حجية لا اعتبارها
وكان الكلام في ان اثبات الحجة في اى علم هو ليس من افقه الله على ان جواز العمل لغيره من غيراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل وعموماً ولعلنا ذكر وجوب العمل
مشكلاً ولا يضر هذا اصل المقصود للتعامل كما لا يخفى ومن اعز عنها انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسئلة اصلاً لانه ضرورة دينية والله ورسوله
لا تثبت في علم اصلاً فقه بعد من الحق لانه وان سلم انما ضرورة انما ضرورة لعلنا فليعلم من الحق عن لميتها قال واقفت اسرار الاصول والفروع
ان في نقل العلم اضطراباً فانه نقل في كتاب اخر الى ان قياس على تقدير كونه فعلاً من الفقه واما ان كان عبارة عن المساواة المعهدة شرعاً فحجة ضرورية
وهي نية لما سيصرح في انجسته ان حجية ضرورة دينية وايضاً لا وجوب لغيره للمعنى المذكور في قوله وان سلم انما من ذهب الى انما من الكلام وهو المختار في اشال الحق
بل الحق ان من الكلام حجة الكتاب لانه فالتفت فلما ذكر في الاصول عاباً بل من تعرض لاصول الحجة فقط وادنى الحجة لانه لا يشعب من الحق بل من الحق وادنى

بيان اجزاء العلم

ان اذ لا يصدق الفقه مثلاً على علمية

أما الكلام الذي أتى في الكتاب استحق عليه من يدعي التدين كافة فلا حاجة الى التذكرو في موضوعية الاحكام مع الاول له اختلاف
 فذهب صاحب الاحكام من ان في مصادره من الحنفية الى انها موضوعان لا نهج بحث عن احوالها ولا الهجا الى الاستطراد المشهور ان الموضوع الاول
 تحصيل الاحكام فارجع واقتار المصريح وقال ونحن لا يوجد موضوعا وانما الغرض من البحث عن الاحكام التصديق في الكلام فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات
 ليست انواعها اي انواع الحكم بالاولى واما من علم الاولين كرفية الاستياء انتطاد اهتمت بتربيتها فلا بأس بكون مباحث الاحكام ملكا وما فرغ عن بيان
 الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال في مدته معرفة الاحكام الشرعية عن الاول على الوجه الذي بينا وهي اي معرفة الاحكام وسيلة
 الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادئ الكلامية ومنها اي المبادئ المنطقية لانهم اي المتأخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه
 جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام هو العلم بالذات والصفات والنبوت والمعاد ونحوها التي لو رث الغفلة عنها السعادة
 الدائمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي اذ السمع والادب للاستدلال من مقدمات عقلية مكابحت الامور العامة واجزاءها والعرض كذا
 من معرفة كيفية انتاج تلك الامور لطلب وهي المباحث المنطقية فيجعلها موضوع الكلام الموجود والمطلق اعم الاستياء ويبحث عن عوارضها من حيث
 مروجية للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه وقد فرغنا عنها اي المبادئ الكلامية في السلم والاقاوان لان ذلك هو قاضو ياله
 حاجة شديدة وهي في مسائل منها النظر وهو الترتيب لموت معلومة ليتبادى الى مجهول واجب كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع افضل لنفسه للكافة
 والمجهول الوجوب فهو من الثقة ان علم والافمن التصرف الا ان يقع لاينا في بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود بها يكون من حيث انه وسيلة
 الى معرفة الله تعالى في حق كلامي وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحكمة فمن الفقه بل التصديق لانه مقتضى للواجب الذي هو معرفة
 الالهية ومقدرة الواجب واجب هذا ما تفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كاشفنا اننا واما من لهم ثور من استغنى عن علمهم حقيقة الامر بدية فلا يحتاج
 الى النظر لما حكى من خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من تصديق ان من نفس بصيرة ولم يحجج الى ظهور المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبان من المركب
 والبسيط لانه لا يقبل العمل في الحركة الثانية ولا يكون مكتسبا لثبته لان لعار من لا يفيد لكنه ولا ذات له ومنها الماهية المطلقة لانه لا يشترط شئ موجود
 بعين وجوده والاشخاص في فرق بينه والاشكال والتميز والاشكال بوجوده لكان قطرة من الماء حقيقة طلحة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
 في قطرات حقيقة مشتركة وقد ذكرتم انما الجواهر فالتساوي بطم وقية ما فيه لانه ان ارادتم انما تشتمل اسجود الاشياء في الاوصاف والعوارض
 فلو كان لا ينافي تماثل حقيقة وان اراد الاتقان في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد من ادعى فعلية البيان اقول في انما تشتمل على طوبى
 الحكمه لا الكلام ان الجبر الذي لا يتجزى في الجملات بطم لانه لو كان الجبر حقا فليكن اذوية فالحكمة كل ضلع منها جبر ان فالوتر لا يكون ثلثة بل احدا
 القاضى بان الوتر اقل من الضلعين وانه الضلعين ههنا ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين اذ بالبحر من الحكم بان ربع الوتر مساو ل
 الضلعين وربع الضلعين ههنا ثمانية اجزاء لكون الواحد مشتركين لكان مساويا لواحد من الضلعين فيكون الزوايا ثانيا للموت
 ههنا تساوين بالما هو في فيلزم ان يكون في ثلث واثنيان ثلثان ههنا والوطول لكون الوتر ثلثة اجزاء وربعين ثلثان ثلث الثالث المشار اليه
 بقوله بل فيها اي من الثلثة والاثنتين فبطم الجبر فثبت الاتصال كما فرغ في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متساوية فيقول
 هذا الفصل قابل للقيمة الى جزئين ثمانية متوافتين في الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان تماثل اثنين في الحقيقة لا يمتنع حقيقة بل تماثل
 لان الاتصال حقيقة وصدق الوجود وانخفض والاختلاف بالحقيقة باياها كما قال بن سينا صاحب كتاب اشفا في الحكمه فاهم ان هذا السطر
 عزير به الشك فيه ان الاتصال لا يعدم ذات الاتصال وصدق الوجود وان اختلف من اتم العدم في فاعل ان يقول بجود ان يكون المتصل

في موضوعية الاحكام

في موضوعية الاحكام

الواحدية وواحدة شخصية تصاليتها هي حقيقة بل هو بالانفصال بحيث حقيقتان اخريان منقالات بالانفصال بين الامور المتعاقبة بالتحقيقة هذا
 على كون مكابرة عن الحدس الصائب فان الانفصال والكان اي ما وجدوا ولكن لا يحدث بالانفصال اما الاجسام الموقوفة لكل في الحقيقة ضرورة ذلك
 ذلك مكابرة واليقين في الاختصاص في تقرير الكلام الى الانقسام الفكي بل يعني الوجه الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على من يهتدي به بصيرة ثمانية ومنها المعروف مانع
 الواجه اى الدائل من الخرج والخرج من الواجه وهذا ليس تعريف للمعرف ولا يلزم عدم الاطراف لصدقه على كل مساو للشئ بل بيان الحكم المعروف فيجب ان يكون
 صدق قضائية كلية هو هو المعروف ونحوه للمعرف والعكس اى كلما صدق عليه المعروف صدق عليه المعروف واعلم ان التعريف ليس فيه التصدير محض لانه
 لان يقتضيه عليه صلا بنوع من انواع باعتراض لكن منها وعادى شفهية فتوجه اليها الاعتراضات من المعارضات والنقض والمنع والما المعارضة فلا يصح باقائه
 الدليل على بطلانه فانه ما اقام للمعرف ولذا على صحة قول القاضى وانما يصح باحداث معرف اخر فهذا لا يصح الا في التجديد وليس لهذه كثير نفع واما
 المنع فان كان مجردا فلا يمنع وان كان مع الشاهد فالناشئ الشاهد فيقول الى النقض لاذ قال جميع الايرادات على التعريف تقوم على وعادى فلا بد
 للمؤيد من قامة الدليل على في جوابها المنع وهو على المعروف تحقيقى ان كان بالذاتيات هذا بخلاف الاصطلاح المشتمل في المنطق فان الحقيقة عدمهم مقابل للفظ
 ومقابل للحدود والرسوم وربما يطلق على ما يجب كحقيقة وهو يكون المقصود بالوصول الى حقيقة المعروف الموجود وتسمى ان كان بالانواع الخارجية عن مقابل
 الموجودات واللفظ ان كان بلفظ اشهر اذ في فنية احضار ما كان حاصله وقد اضيف في اللفظ الاعم والذاتي فانه يكون واخلاف في فهم الذات وقيل للذات
 بالاحتمال فيقتضى بالامكان فانه عرض للممكن مع انه يصح عليه لا يعطل الا لا يمكن بالغير وادور لا بطلان الانساب بالتحريفات ان تعريف
 انفس اية او مولى من اخبرنا اوس العوازم وتعرف المعروف بنفسها او اجزاها فتصل احوال فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر ولما على الثاني
 فلان يحصل شئ عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض فارجح من ان يسمي شئ فلا يحصل بها الحقيقة فبطلان اقسام التعريفات باسرها بطلان الانساب بالتحريفات
 والجواب انما ان المعروف مؤلف من الاجزاء وتقول التصورات المتعلقة بالاجزاء وتفصيلا اذ ارجحت وقدرت فمما لا يجوز انفصال هو اتحاد المصطلح
 الى الصورة الواحدة المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المجرى واما الفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فتساك في تفصيل امر لم يكن مقابلا في
 وهو الاجمال فتدبر وهدنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلس على خارج الى شرح اسلم والى خواشينا على
 الزائدة المتعلقة بشرح الموقف اما فرغ عن المعروف شرع في الدليل فقال نعم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصح النظر فيه الى المطلوب غير كمال
 وهو الاضطرار اصطلاح المنطق وقد تحققت بالسطح فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصح النظر فيه الى المطلوب غير كمال فيسقط ان يمكن التوصل فيه
 الى خبرى ظني لانه ثم شرح في بيان طريق النظر فقال والانتاج بنى على التشييد اولا بد للمطلوب من الطرفين ولا يغنيان بل لابد من مسطرة بينهما
 فحجتا مقدمتان ومن ههنا اى من اجل ان الانتاج موقوف على المقدماتين فالمنطقى هو اى الدليل قولان اى قضيتان اطلاقا لا على من الاخص يكون
 عنه قول اخر اى قضية اخرى وبه يتناول القياس والاستقراء والتعميل وقياس المساوات وغيرها مما فيه لزوم باسطة مقدمة خبيثة وقد يقال الدليل قول
 مؤلف من قولين يستلزم لانه قول اخر في نفس القياس قال بل المنطق الاستقراء والتعميل الاية من ههنا شئ وفيه انظر طائرا ان شأن التعميل والقياس من
 فان حاصل التعميل ان علمه ان الحكم موجود في مادة اخرى فيدرك قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم ان القياس لا يلزم منه شئ الا اذا سلم قد يراه وانما يمكن
 الظنية في اصل هذه المقدمات كما في القياس الخطاى قالوا الى ان لا يخرج والذي القياس من صور تقريبية انتاجا انا غير القريبية فكيف يمكن التوصل الى
 وصول القياس لان في اشرط ولا يحتاج اليها الا اكثر الى ان يعلم حكم اياها بان او ملها لكل افراوتة واما حاصل التعميل ثم يعلم بهوتة اى بنوع
 هذا الشئ بالموضوع للاخر الموضوع كلما وعضا اى كل من ههنا وبعده ناهما كل التسمية فيلزم منها ثبوت ذلك الحكم للاخر اياها بان سلبها لانه

المعرف مانع الواجه

متمم الدليل

طائرا الانتاج

فلا بد من ايجاب الصغرى وكونها في الترتيب الا في مساواة طرفي الكبرى يعني سلب الصغرى فان سلبها عن احد المتساويين يستلزم سلبها عن الاخر
فليس ينبغي ان ياتي هذا النتيج ليس لانه بل بالملاحظة ان حكم المتساويين واحد وبه مقابلة اجنبية وهذا انه لو كان قيد بقيد لذاته والاولا وادرك
عليه ان القياس المركب من سالتين صغرى وموجبة لنتيجة الموضوع كبرى ينتج مع استثناء ايجاب الصغرى لقولنا لا ينبغي ان يكون سلبها عن الاخر
حيث هو مرسوم محض فحقا الوضع في الكبرى لا يحلوه بل بالملاحظة الثابت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان لذاته وليس لغيره
الملاحظة ايها المودع في الصغرى ان سلبها عن ايجاب سلبها عن صارت الصغرى معدومة وسالتها الحرج الا لا تخطت المثبوت ايها المودع فلا اندراج للصغرى تحت الاد
وليس الا بالملاحظة مقدرته اجنبية فافهم الصورة الثانية ان يعلم حكم لكل فرد في هذا حال الكبرى فيعلم مقابلة اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاحر
كلا وبعضه هذا حال الصغرى فيعلم منه سلبها عن الاخر كما او بعضه بما لا يفي به بعكس الكبرى يرتد الى الاولى وادرك ان انتاج هذه الصورة القيمة ضرورية
لان الحكمين المتقابلين لا يكونان كذا واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاخر والا كبر فيصدق سلبها لاكثر من ذات الاخر بالضرورة وموضع اشتباها الحكم
تقام اخر وما في المحقق ان لا يتبع الا بالاول لان الصورة الباقية ترتد اليها بعكس فمن اثره مع الاول وجودا وعدما فادرك من غير دليل كيف لا بد من النتيجة
لازمة لكيما كان اللزوم للمقابلة اجنبية بل لذاته يجوز ان يكون مع متغيره والدرج مع الاول وجودا وعدما لا ينافي في لايتا في اللزوم والمقابلة
اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد اي احد الحكمين على فعله التقاد بها ثبوت اي يعلم التقاد فذلك الامر من الثابتهين انشا
نم في الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لثالث ليعلم ثبوت امر لا في الثالث فيلزم ثبوت الاخر كذا لثالث فيعلم عدم التقاد بها فيلزم ثبوت
الصدق سلب هذا الامر من بعض الامر الاول فلا يكون الملازم الاخرى موهما وسالتها انظر بان في تال الصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين
ففيها وضع المقدم وضع الثاني واللا يلزم وجود المقدم من غير وجود الثاني فلا لزوم بينهما بصف ولا فلس في النتيجة وضع الثاني وضع المقدم لجواز اعمية
الملازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الا حصل الرفع بالعكس ينتج رفع الثاني برفع المقدم والملازم تحلف الملزوم عن الملازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم
رفع الثاني لجواز اخصيته الملزوم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الملازم وادرك مع استلزام الرفع الرفع اي يرفع استلزام رفع الملازم برفع الملزوم لجواز
استحالة استثناء الملازم فاذا وقع هذا الاستثناء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم استثناء الملزوم عن هذا التقدير
اقول في ايجاب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم هنا على فوات الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم والحال
يرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هفت قدر بروفيا قد تقرر في المنطق ان لا يفسر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير والامثلة الاجماع مع مقدم
ويجوز ان يكون هذا التقدير تحليل لا يجمع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والبط قد بين في وبر المتأخرين اشرطية المرتبة مع الاستثناء الكلي ينتج
الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه ايجاب المذكور فالصواب في احوال ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين في جميع الأحوال
استحالة استثناء الملازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا وما علم والصورة الخامسة صورة الاستثنائية المنفصل وهي ان يعلم المناقاة
بينها ما صدق فقط او كذا فقط او فيها فيلزم النتائج بحسب مقتضاها اذا كان المناقاة في الصدق فقط فتنتج وضع كل رفع الاخر والملازم صدقا
ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الاخر والا كذا بما لا وضع كل وضع الاخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل
رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مسطحة النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذوبة بحسب مقتضاها فاداة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا
بالحسن وهذه زيادة في حقاقتهم وشبههم هذه لان انهم قد يكونون جملوا هو اي اقبل مثل العلم بماذا يعلم ان احصل بعده اي النظر علم احصل الى ان
هذا جاز في الحواس ايقن فان الجرح لم يحصل بعد بحسن قاريون جملوا فلا يفيد الحسن الا في ثانيا بانه لو كان في العلم المكذوب جملوا ان العلم المكذوب جملوا

لا بد من ايجاب الصغرى وكونها في الترتيب الا في مساواة طرفي الكبرى يعني سلب الصغرى فان سلبها عن احد المتساويين يستلزم سلبها عن الاخر

فليس ينبغي ان ياتي هذا النتيج ليس لانه بل بالملاحظة ان حكم المتساويين واحد وبه مقابلة اجنبية وهذا انه لو كان قيد بقيد لذاته والاولا وادرك

[illegible]

الذي لا يخرج المجمع فالحاكم من الله تعالى الكاشف هو شرع مما لم يحكم الله تعالى به بالرسول وانزال الخطاب ليس بمتناك حكم اصلا فلا يخرج من
الاحكام في زمان الوضعية ومن هنا شرطنا بلوغ الدعوة في تلك التكليف فالكافة ليس له الدعوة غير مكلف بالايمان اليه ولا يواخذ بكفره
في الاخر كما هو هذا الرأي بخلاف رأي المعتزلة والامامية من ان الدعوة قد تم لئلا تعالى والكرامية والبرية فكلهم الله تعالى فانه اي كل من احسن القبح
عندهم يوجب الحكم من الله تعالى فهو الحاكم لا غير لولا الشرع بما هو شرع بان فرض عدم ارسال الرسول كانت الافعال بايجاد الله تعالى لوجب الاحكام
على حسب ما فضل لان في الشريعة احكام عظم ان المردا باحكم في هذا النزاع اشتغال الله العبد بالاعتقاد هو اعتبار الشارع ان في ذمته الفعل
او الكلف جهرا وبهذا لا يستدعي خطا بالكلية ولا يلزم احسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لان احسن القبح ليس الا الصالح المستند بوصول الشرع
والعقاب والامانة تتعلق بحسب هذا الصالح فلا استعداد واعتبار الشارع باشتغال الله بالذمة بالفعل او الكلف فلا فائدة في صلح هذا المعنى للنزاع بعد الانفا
على احسن القبح المتولين بما قررنا من ان هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قيل ودرو
الشرع فكيف يتبين في قول المعتزلة ان ريد كون الفعل مناطا للشواب والعقاب فذلك تسليم احسن القبح لا سيما في انكاره في النزاع الا في اللفظ
فمن قال يتبين الحكم في الشرع الا في الثاني ومن عناه فانه يعني الخطاب فتيقنك والصدق وكل الامور التي فلاما لم يشرع الا ان يفصل قول المتنازع فيقال
فان لو انما اي من كل من احسن القبح ما هو ضروري لا يحتاج الى النظر احسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار قيل في حواشي مرزا جان لا يدرك
هذا احسن والقبح الا بعد ذلك لاخرة واما الاخرة فسمي لا يستل فعل بالذمة فكيف يحكم بالشواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك احسن والقبح
بعد ذلك اصلا فضلا عن كونه ضروريا اقول في الجواب بعد ان احب عقلا انه قد تم بحسب الجواب في قوله فلا بد من دار الجوارح سوى هذه الدار الدنيا وذلك لما في
دار الجوارح من مشاقها كانت الحكم العقول بالشواب والعقاب فانه ان اريد بما لاخرة مطلقة دار الجوارح سوى الدنيا فكونه
معيا محكما نظرا لذلالات الفلاسفة في القبح انهم كثر على ما هو المشهور وان يرد حصول المعاد لجمعا في نسبه انه يمتنع لكن لا يصح كلفا في مطلقة
دار الجوارح على انه يمتنع لو تحقق امر الاخرة لتحقيق الائمة اب العقاب كانت في حكم العقل احسن او النفع ضرورة فتمت برهان الجواب هو الاول في هذا الوجه
من غير ضايق الا في الاستطاعة حرف حديث وجوب العمل كنهى منع كون ظنون دار الجوارح او سميا ليكون حواجا عندنا وروى عن علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن
الايمان بالعقل وروى في الشك ان كان او في فطرته منه ما هو نظري احسن الصدق النافع والكذب الضار فانهما يعرفان بالمتأمل ومنه ما لا يدرك
اصلا الا بالشرع احسن صوم اخر رمضان في صوم اول شوال فانه لا يستل العقل اي الى سعة لكن الشرع اذ قد حكم على هذا الوجه كشف من احسن
وقبح ثابتين لانه لما لم يكن جعل الشارع الاحكام على ما عطاى شرع ما يصلح له علم ان صوم اخر رمضان يصلح للشواب في صوم اول شوال يصلح للعقاب
فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد في المسألة ان التعصيان لعقل حكم بعدم الفرق الاجل الشاربه وغاية ما يقال ان لواجب بغير النفس بل صوم
مطلقا واما خصوص شهر رمضان فلفضا في كسر دل القرآن وغيره واذا كان الشرع محلا يكون اول شوال منهي الشئ خارج عنه فلزم قبح صوم
وهذا الجواب غير ان ما اذا لانه لو تم نضرم فانه يلزم منه ان ذلك العقل احسن والقبح واما ثانيا فلان غاية ما يلزم عدم وجوب صوم اول شوال المقصود
كان هو الترخيم فتمت برهانهم فاما فيما يليهم فقال لقدماء منهم احسن والقبح كلاهما لثبات الفعل وقال المتأخرون لائل كلاهما لصحة حقيقة لوجبه اي
كلا احسن والقبح فيما اي في العقل احسن والقبح وقال قوم لصحة حقيقة في النفع فقط وون احسن واهسن عدم القبح فلا ينافي بصحة حقيقة العقل
لا يظهر لهذا القول سبب صحيح: الجواب في قال ليس احسن والقبح حقيقة بل اعتبارات ووجوه واحق عندنا معتزل السنة من المصوفية واما تربية لا طلاق
الا من كونها لثبات الفعل وصحة او لوجوه واعتبارات كما سلكته لك فلا يرد في نسخ علينا لانه لا جاز ان يحذر احسن لصحة وجوه واعتبارات فتمت

التمهيد في الاحكام

التمهيد في الاحكام

التمهيد في الاحكام

بطلانها بتلحق حسن وتبين في المعتبرة القاطنون بكونها لذات الفعل لا يبيح من عدم بطلان الحسن فيروا نسخ عليهم وسبح الدافع على رأسهم اليقين أن الشك
 واجب من تعليم أن خصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في تحمل الحسن والفتح كما فعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسنا
 واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا وحرما فيصح النسخ ولا يخفى أنه يكون قليل المجدوى أو لا إلى قول بنيانية ثم من الخفية من قال
 أن العقل قد يستقل في أدراك بعض حكمه تعالى فادرج هذا البعض الأيمان وحرمة الكفر وكما لا يلين بعباده تعالى على كل حد بلغة دعوة رسول الله
 على الصبي العاقل ندا قول منظم الخليفة كالشيخ الإمام علم الهدى في المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
 وغيره وروى عن الامام العظام في ضيقه لا عذر له في الجمل في لغة لما ترى من الدلائل على ثبوت الوحدة بعبث المحال للعاقل ان يرتاب فيه
 ومن أدناه مما نلوه ونعمه عدم تدبره لا ريب فيه وهذا الرأية يستند ذلك البعض قول في كشف من هذه الرواية لعقل المراد لا عذر بعد بضعة مدة
 التال فانه أي التال بمنزلة دعوة الرسول في نفسه أهل كل تكلم الله فمختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول تنها وتشت في الفهم فلا يضيء في هذا علم ان
 بدأ التوجه إلى الامام فخر الاسلام حيث قال معنى قولنا أنه يكلف بالعقل يريد به أنه إذا أعانه الله تعالى بالبرهان واهله لذكر العقاب لم يكن مغلوا
 وان لم يبلغ الدعوة على نحو ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في أسبقه إذا بلغ خمس وعشرين سنة لا يمنع منه ما لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يرد وارشاد
 ليس على المحر في هذا الباب ليل قاطع في مخرج اصوله لان ادراك مدة التال في حق تنبيه القلوب بمنزلة الدعوة وفيه ايها أي لا عذر له بعد لا با
 لا في ابتداء العقل وخرج فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغ الدعوة لولم يعتقد شيئا من الكفر والايان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يفيض
 عليه مدة التال ولو اعتقد كلف لم يكن معذورا لان اتمقا وجانب يدع لانه وفتحة على أنه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتال وانه تال
 فافترى الكفر ثم علم ان لا فرق بين قول هو لا الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهو
 الكرام ايها قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض كمن لا يحكم والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان واشكرو
 نحو ما عند المعتزلة وكثير في فهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بينهما وبينهم ان العقل عندهم على وجهه للملك وعند الاشعرية معذرة لا
 اعتبارا وما عندنا لا بد اولاد ان العقل يوجب اليقين وتعلق الحكم من تعليم الخير والنزاع بين الايليقي ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع
 المسلمين على ان لا حكم الا لاسم فخر حاصل البحث ان ههنا ثلث اقوال اول مذهب الاشعرية ان الحسن والفتح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني
 انها عقليات وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران تعلق الحكم منه تعالى بمرته العبد وهو كذا يجب
 هو لا الكرام المعتزلة الا انه في ذلك لا يجب العقوبة بحسب الفتح العقل كما لا يجب بعدد وولم يشتر احتفال العقوبة بخلاف هو لا بناء على وجوب العدل عندهم
 بحيث اتصال الثواب الى من اتى بالحنات واليصال العقاب للاتي بالقبائح الثالث ان حسن والفتح عقليات وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق
 وموختار الشيخ ابن الهمام الحكم صاحب التحرير وتبعه المعصوم ورايت في بعض الكتب انه وجبت مشائخنا الذين لا يفهم قائلين نقل قول الاشعرية
 و باحررنا من المذهب بفتح عليه سلة البيان في شأ هو الجمل أي الذي لم يبلغ الدعوة فعند المعتزلة موافقة ترك الحنات وقيل بالقبائح وبشباب
 بالحسنات وعند هؤلاء المصلح لو اخذ بالثبات الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التال بالمواخاة بترك ما سوى الايمان فامثال من
 لم يعلم حاله ما بر واية صريحة بانهم بل يعذرون بعدم درك العقل لا باللائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام كذا يوافقون ولو اتوا بما اشرك
 العباد بالعدل تعالى ثم علم ان سئلته حسن والفتح وكذا استلزمها الحكم يمكن ان يكون كلامه راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن اخرج
 وان حكم الله بغيرها وان يكون اصوله راجعة الى ان الامر الا لشيء يدل على حسن اقتضا والشيء الا لشيء يدل على الفتح كذا وان يكون مقتضى

راجعة الى ان العمل الواجب يكون حسنا والمحرم هيجافا بان الاول ان يسرى في المقاصد دون المبادى لنا في اثبات نفس حسن فليقلبن
 اعلم من يشكها انها الحكم اولاً انه لو كانتا شرعيتين لكانت الصلوة والزكاة والصدقة في نفس الامر قبل بعث الرسل فجعل الله واجباً والاخرى محرماً ليس
 اولى من الحسن فهو صحيح من غير مرجح منافى للحكمة الامر وهو حكم الله قطعاً وكذا في ثانياً لو كان شرعياً لكان ارسال الرسل بلاداً وهدية لارحمته
 لانهم كانوا قبل ذلك في رفاية لعدم صحة المواظبة لشيء مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الافعال في عذاب ابدى
 فاي فائدة في ارسال الرسل الا لتفسيح وتعذيب عباده فصار بلا وجه لانه من رحمة الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزهه واعلم ان
 هذا الدليل كما يدل على حسن والقيح العقلين كما يدل على ان وجوب الايمان وحرمته الكفر ايضاً عقلياً لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذوراً
 بغيره لرسول في حقهم بلا مظاهر جافهم ولنا فيه ثانياً ان حسن الاحسان وقبح مخالفة بالاساسه ما انفق عليه العقل حتى من لا يقول بارسال الرسل
 كما البرهنة فاولاً انه ذاتي اي غير متوقف على الشرع لم يكن كما اى لما انفق عليه الجواب بانه يمتنع ان الاتفاق لاجل ذائبة الحسن والقيح بل يجوز
 ان يكون حكمهما بالمصلحة عامة لا يفرق بالان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة والمصادر الاحسان لاجلها حسناً وانما يفرق لاجلها
 انه اى حسن لذات العمل ليس كذا بل لا بد من عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات او بالعرض ومنع الاتفاق على انه مناط حكمي تعالى
 اى لا يفرق غير تام لانه لا اتفاق على كونها مناطاً للحكم لا يمتنع هذا المنع فاما لا نقول استلزامه حكماً منتهى بل ذلك باسهم ولم يورد الدليل الا
 لاثبات نفس عقلياً حسن والقيح ولنا العامة اوردته من الاسلوب اشارة الى التبريز بقوله واستدل بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود
 العقل المصدق فلو لان حسنه ذاتي الى اثره في ان اراد الاستواء في اثره العقل المصدق فلو لان حسنه ذاتي وفيه ان اراد الاستواء في المقصود حصول جميع
 الاعراض متوقفة على العمل ففقد الاستواء في نفس الامر لان كل منهما لو لم يرض متخلفة فلو تقيس فيمنع الاتفاق على ذلك التقدير بان اراد الاستواء في مقصود
 فلا يلزم منه ذاتية الحسن كجواز ان يكون الاثر لمرج اخذوا قل ان يكون في التقدير وبما تراه من ذلك ان فاع انه لا قوله بالدليل فانه انما اتخذ الاستواء نظراً الى المقصود
 دون جميع الاعراض المتوقفة على العمل فلو لم يتحققه يقينه ثم ان ما بين كحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كفاية المطم لا تحلوان عن نوع خطابة اذ يقال ان فيه
 يجوز ان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساسه في مقابلته بحسب كونها صفة كماله الحقيقية الانسانية ومهمة نقص لا بمعنى المتنازع فيه كذا
 انما الصدق ايضاً لكونه صفة كماله لكونه يستحق به للشوايب فافهم الاشارة في قوله المسمى عقلياً بحسن والقيح او لا لو كان كل منهما ذاتياً لم يخلف لان ما
 بالذات لا يبطل وقد تخلف فان الكذب مثلاً يجب اعصمته سببه عن يدينا لم اذنا في معنى عن سفاك فصار حسناً وقد كان قبيحاً والجواب انما الاستلزام
 انه تخلف ههنا بل الكذب باقى على قبحه والوجوب جاد لا اجتناب عن عظم منه قبحاً فمهما ارتكاب اقل في حجتين الكذب وبذلك ينبغي ان لا ان الكذب
 صار حسناً قيل في حاشية ميرزا جان يرد عليه ان هذا الكذب واجب وكل واجب حسن في حد ذاته والحسن لا يكون عند انفسه الا ذاتاً فمما حسن
 ذاتي فلا يجتمع مع القبح وبما قررنا بان ربط هذا الية او من غير ارتباطات اقول في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انما ينبغي
 العرض الحسن بالنية لا ينافي القبح لذاته وهو معنى قولهم الضرورات تلحق بالمخدرات اى لاجل عرض ضرورة ينبغي فيحسن بواسطة حسن انما ينبغي
 به معاملة المباح فاقية الامر يلزم القول بان كلامهما كما يكون بالذات كذا ما نفي وعلمهم يلزمونه فلا يسلون ان كلامنا بالذات بتحقيقه ان عرض
 صفة قد يكون حقيقة لشيء وقد يكون حقيقة لآخر متعلق بنوع علاقته فيثبت الى هذا العرض ويقال في غير هذا الفن له الاتصاف بواسطة
 العرض فبهنا الكذب قبيح بالذات وتسلزم الحسن بالذات هو عصمة ينبغي ورفع القبح اخبره بذلك ينبغي قبحه فوق قبحه هذا الكذب واجتماع بالعرض
 مع ما بالذات طلق الاستحالة فيه فلا يرد ان حسن والقيح عند جميع كالات ذات الفصل فكيف يرفع بعض عارض وانما يرفع لزم اجتماع

الصديق فنتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما واجبا من جهتين لبقاء الفصح مع عروض الحسن والباس به عند تاكلن لا يتأتى من المعتزلة
فانهم لا يجوزون اقرار الوجوب والحرمة في شئ من شئ لا يجوزون الصلوة في الارض المنصوبة بل لا يجوزون اجتماعها في الواحد بحسن الفصح مع هذا الالزام
هذا الجواب لجميع الصور المختلفة ويمكن ان يقرر الكلام بهذا ان مقتضى الذات ربا يراى به الوضوء الشئ وطبيعة شئ كيانهم البرودة للمادة بالذات وربما
يراد به ما يستلزم له الذات استلزاما واجبا كالزوجة للاربعة فالاول يصح تحلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء مخزن بمجاورة النار بخلاف
الثاني فكل المعتزلة ارادوا بان يكون حسن الفصح مقتضى الذات انتهى الاول فلا يجد في التحلف في بعض المواضع لعروض عارض فتح القول بالكذب ولو كان
قبيلها بالذات فكل استلزام حسن بالذات فانه اذا زال عنه الفصح فصار حسنا حسن بلزوم اجتماع حسن الفصح في ذات واحدة لكن على هذا لا يتفق
بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق هكذا ينبغي ان يفهم هذه المباحث وفيه اى با ذكرنا ان الحسن الذي لا يتأتى في الفصح الغيرى الممكن لهم التحل
عن الفصح فانه لما جاز ان يكون حسن بالذات قبيلها بالذات والفقير حسنا بالذات الممكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب في غير هذا فنكاح
الاخت كان قبيلها بالذات حسنا حسن بقاء النسل فكان سبعا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقى على قبيلها فصار حراما وهذا الالزام على التوجه الاول
او يلزم كون نكاح الاخت حراما وسبعا والذات بعد كيف وقد بقى سبعا الى محبة شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعدمية التزام ما يلزم
في التوجه الى البيت المقدس الكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما واجبا ولا يجزئى عليه سلم واما على التوجه الثاني فلا يجد في نكاح الاخت فانه
يجوز ان يكون الفصح مقتضى الذات لكن المانع المذكور اذا اوجبه حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت المشكى فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة
والآن مستمر في شريعة فضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجزئى سلم على القول باستمرار وجوب
امر مقتضاه الفصح بالذات من غير بيان لما له المستعمل الذي يجيبان يتفق ان التوجه الى البيت كان حسنا حسن عارض بالذات اى من غير ما
في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيلها بالعرض فتم زال حسنه منه فبقي هذه الشريعة الغرادية بقى غير حسن كما كان قيل وجز
التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر اولا لعروض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا من هذا التوجه الحسن صار قبيلها بالعرض فتدبر وضعف
علانه لا يتم هذا البيان ولا يتحقق على اجابتيه وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونها مقتضى الذات طلقا ونحن
لأنقول به بل انما يقول بالاطلاق الاعم فلا يلزم ان يتكلف للجواب وقالوا انما لو كان كل منهما ذاتيا لا يتحقق نقضان في مثل لا كذب بن خدا فان قد
يستلزم الكذب في الغد الذي هو الحالى منه له واما العكس اى كذب يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه لمزوم الكذب بالذات وكذب لمزوم عدم
الحسن بالذات وللمزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيلها حسنا وكذب حسنا كونه قبيلها ولا يتقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا
وقبيلها شرعيا وبها قد ان فليس المفضل ان لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل احدهما فانه يجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات
الفصل فتأمل فيه وربما يمتنع ذلك اى كون حكم المزوم حكم اللازم بعينه بالذات الماترسة ان يفتر الى الشر لا يكون مشرا بالذات كيف
ومضى الرسول موجب لما لا الناس لكثير من انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشريفة في قدرها عرض فان التعديل الى انما
تعلق اولاد بالذات بالخير لكونه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكم ان تترك الخير للقليل الشر القليل فلذا قد اشر
واوجهه هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالاداب الشرعية ان العيوب ترك التاميد بكلام ابن سينا فانه ليس من حال هذا المقال قول هذا الجواب
به رشد الى التزام المذكور باقسان انما يكونان بالذات يكونان بالذات فان حسن المزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم لبا
له اليقظة وكذا قبيلها يستلزم تحريم العرض فافهم فانه لا سعة فيه وقد بقي في تقرير الدليل ان صدق لا كذب بتدبر بفضل تحقق مصداقه الذي لا كذب

في عدم وقوعها بالذات من جهة المصدق قبح مع كونه من جهة المصدق لا يتوجه به إلا بما هو أصلا وفيه أنا لا نسلم أن المصدق نفس تحقق المصدق بل لمطابقة المصدق
 الواقعي فواقعية المصدق لازمة له لأنه متى لم يوافق فلا كذب القبحي اعتبارا أن اعتبارا في تحقيقه كاعتبار في اعتباران مصداقه غير متحقق قلنا أن
 تقول أنه لا اعتبار بالذات حسن بالذات وباعتبار الثاني قبح فلا يخبرنا عندنا ظاهرنا ما عندنا من غلطات في مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب
 واحتماله في نفسه ولو باعتبارين قالوا ثالثا أن فعل العبد اضطراري فان الفعل ممكن الممكن ما لم يخرج وجوده عليه عدمه لا يوجد فيكون الوجوب ويكون الوجوب
 راجعا لعدم وجوبه وترجح المرجح محال فإلزام عدم حمل ترجيح الوجوب محال فوجوده واجب فلا اعتبار للعبد فيه أصلا فهو اضطراري فلا يكون
 ولا يقضي أصلا عقلا اجتماعا لا للاضطراري لا يوصف بهما وبذلك التبيان غير متوقف على إبطال الأولوية الغير الباقية من الوجوب بحلاف ما في المحقق حيث
 استدلل أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لأنه اجتماعا لانه ان كان لا زافوا في وجوبه والكان جائزا فان مقتضى المرجح عادلتقسيم والافوا لعا
 فانه متوقف على المطالع ان فيه شق الاتفاق في رتبة حاجته اليه ولذلك قال هذا حسن واخبر ما في المحقق وقد يقع ان استحالة الترجيح للمرجع
 بل يجوز ان يكون المرجح اولي في وجوبه لعدم وجوبه ممكن في ترجيح المرجح غير اولي لانه يستحيل في كفاية وبذلك ما كبره فان احتماله بين اولي غنى
 عن البيان والسجوان غاية الزوم من البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون هو الاعتبار ان الوجوب بالاختيار لا يوجب للاضطرار
 فانه عدم تعلل الاختيار وهننا قد تعلل به للاختيار ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والارادة مع كون كل منهما واجبين عن مرجحها والاول
 اختياري والثاني على انه مقتضى لفعل الباري تعالى فان فعله ان يجمع فبذلك وجب بالاستحالة بعد ورقة قبل تفصيل الدليل انه لو صد لفعل من العبد
 بالارادة فالارادة لا يصدر بارادة اخرى وهي باخرى والالزوم التسلسل في المبدأ واليقع النجس من انفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن
 عليه الارادة غير ارادة المريد فانما ان يجب بملوك الصد تعالى القبول المريد لكن من غير ارادة وشعور على التمييزين فالحجة بتحقيق الارادة مضطرب
 واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذا اختياري بالصدق فعله وتركه وبعبارة اخرى ان تحقيق جميع ما يتوقف عليه الفعل فبذلك وجب ويلزم الاضطرار
 بالصحح تركه والالزوم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير في هذا لا يشيئ اجواب المذكور بل لا يكون فيه نعمه بل ينقض لفعل الباري جل مجده والا
 ان يقع بالارادة المشيئة بالخير فلا يجتهد عليه سلم ثم قال هذا القائل فيشكل في شكله مولا الاول ان لا يكون الحسن والفتح في فعله العبد والباري
 جل مجده عقليين الثاني ان لا يكون الباري جل مجده مختارا حزنا في فعله بل كان اختياره مشويا بالانتماء الثالث يلزم كون العبد مضطربا في الفعل
 فيشكل العمل المعاد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالانتماء ان الاختيار النوب بالاضطرار كان في الحسن والفتح وكذا في
 اتصال الثواب والعقاب وانت تعلم ان القول بتجوز اتصاف الاضطراري بالحسن والفتح خرق الاجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل
 غير مختار او مختار بل لان الصد يتألى لا كالعبد بل لفعل قد وجب فلا يستطيع ان يخرج عنه فلم يكن لله الحجة البانته هف وهو غير منقذ بقوله وقال
 واجابوا حسن الثاني بتجوز التعلق اذ غاية ما يلزم فيه الترجيح من غير مرجح وهو غير متعلق بل لرجحان من غير مرجح الى الوجود من غير مرجح
 رده بانها استحالة التعلق وهكذا وقع الفعل والقال ولم يكشف حقيقة الحال واجاب المدة في اجابته ان هذا غير تام على راسه الاشتراف
 كية به وتذكره متوقفة في توجه التكليف هذا وانت تعلم انه يكتفي في توجه التكليف لشدة عنده لا بحسن العقل بل لاجل وقوعه على ان الاضطرار
 لا يرفع بالتحسين والتحقيق المقام على استفاد هذا العبد من اشارة الكلام وتقرر عليه انه في تحقيق المرام ان عند ارادة العبد تحقيق
 الباري جل مجده في الخيري والشرقي الميضية في العبد اختياره لا يطمع من العبد سبحانه فيبذل الاتصاف بذلك لفعل وان لم يكن لسان
 الاتصاف ان يتركه لارادة استعانة لسان الاستعانة وعارته به يأسا كما انفس عنه كونه جوادا في جبري عارته باعطاء ما يصلح للمادة صلحا

فصل في اعتبار المصدق في العلم

في العلم

والا معذرة له في ذلك فحق من الاختراعات كاتجيب التخصيص ونحوه فما يصح للمعلية ولا للمعلولة وعلى الاول فلا بد لها من جاعل
 هي منه كسبها لنفسه او بغيره والافاضة ونسبة عدنها الى هذا الساجل واحدة في العمل بقدر سواء في نفسه حقيقة من غير حمل وهو مناف للامكان
 فيكون النسبة الواقية او الى من اللادافعية ورجحان المخرج مادام هو جاعل لما في نفسه من الوجوب ثم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهاء الى الواجب بطريق
 التسلسل في المبدأ فانه محال مطلقا اعتبارا كان او عينيا ولا بطريق ان يقع الايقاع الذي هو عليه الايقاع عينيه كما يجوز لان التسلسل بين المبدأ
 والمعلول مفروض في نفسه ثبت وجوبه بالاستناد الى الباري القويم فيلزم حين وقوع الاضافات الزم في شق الموجودات الحققة ولا يمكن وفعله الا
 او مانس الجرح المصراع والملا بظلاله ما ادى في المقابلة الى ان الغافل كان نسبة الطرفين المتساويين اليه على هواه محال وجودا
 وقوله سواء فلا يجازي من الغافل لانه لا يتغير في نفسه بل هو موجود بلا عيب وقد سلم استحالة وان كانت نسبة احد الجاهل في قول الراجح فالراجح فاذن بان
 لك ان يترجح المختار اقل من غير مرجح ورجحانها بهما لا يجازي ولا يمتثل فاذن بتجوز احد هاتين التوجهين بالآخر ونسبها ليعلم بالصانع ليعلم
 المصدرة وما قال في استلال ففيله ما استل من الشق الثاني وهو انه ترجح الراجح ولا استحالة فيه لانه لا يترجح بهذا الترجيح لا بترجح آخر والمحال في
 بترجح اقل بترجح آخر وهو غير لازم وان قال الراود ترجح اخر في التشقيق غير عاصرا فيترجح الراجح بهذا الترجيح وما قال ثانيا ففيله لا تسلم
 ان نشأنا ذلك كلف وبسبب كل المادة نشأنا ترجح احد الجاهلين الذين مع قسطن المقدرة بها نظر الى ذاتها باحدك واذ قد تحققت ان
 الترجيح من غير مرجح باطل وان لا ترجح الا للراجح بهذا الترجيح فقد دريت ان لا يمكن ان لا يوجد شيء موجود ولا شيء امر سواه من موجود او سواه
 الا اذا وجب من العلة الموجودة او المتيقنة وهذا لا يجازي ككان بعد تحقيق الارادة والاعتبار في الفعل مقتضى ولا اضطراري والموجود ككان
 في الارادة فاعمل بالاختيار والافعال على الاحباب ودريت ان الاختيار بترجح احد المتساويين مع التساوي بالنسبة الى القادر من غير وجود
 فهو من الهبات لاحاصل بل ليس بالاختيار الا ما ذكرنا هذا والعلم الحق عند مقيض العلوم وانما الغنى الكلام في هذا المقام فانه قد رتبنا
 كثير من الاذكار وحصلت اهتمامهم من الفضلاء والمعلمين في ذلك الصواب وتبينوا تشييع من الباب بل فيها واضلوا كثير الامس الى الله وله تسليم
 فانه في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد عند سمعية الذين هم الجاهلون بقدرة الله على الكسب ولا على الاجابة بل هو كما بما والذلي لا يقدر
 على شيء وبما سمعته فان كل من تعلم من خبر ان القدرة والذلي فيهم بغيره لم يفسد بوجه ففعل من خلق الاعمال ولم يتحقق فيها وعند المقدر
 قدره مخلوقه لله تعالى فيه شجرة في ان كمالها ما تاجها من افلاك الافعال وسيرة من طوعه كغيره قابلية للتأويل والاختراع القاطع بحيث
 لا يبرع عنه شيئا في ان كمالها ما تاجها من افلاك الافعال وسيرة من طوعه كغيره قابلية للتأويل والاختراع القاطع بحيث
 رواه الدارقطني القدرية محسوس هذه الامثلة هم يقولون ان الغافل بقدر الله تعالى فقط قدرته فانهم القدرية المروقة في هذا الحديث وبدا انفسنا
 من جباههم ما لا حاشية له فان فيها كبري قوم كيدون بالقدرة في انفسهم عرفت من صحتها انهم يظنون القدرية ان الشبهة فيقولون ان
 المخاصي والقدرة التي في انفسهم ليس الا كمالها في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم وهو في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم
 بهما بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه لا يبرح الا في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم
 انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم
 من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقية الى التغير وكل سواه كيف يقدر على اجزاء الافعال من غير ان يخلق النظام الا وهو هذا ظاهر لم يلح الا
 حذر من احكامه لافاضة الى انفسهم من كمالها في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم بل هو انهم لا يخلقون الا ما في انفسهم

فانه في تحقيق صدور الافعال

الافعال

الشيء بالجماد الأكبر له قدرة كاسية فقط لا تامة لكن عندنا لا شئ من الشا فية ليس شئ ذلك الكسب لا وجود قدرة متوهمه بتخييل شخص قدرة مع الشئ
 بلا مدخلية لها اصلا في شئ فهو من اذا اراد الله تعالى ان يخلق في الدنيا خلقا من اول الامر انها قدرة على شئ ثم يوجد الله تعالى الى
 الفعل ثم يوجد الفعل فبشيء الفعل ليس كاسية الكتاب به الى العلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف واما حق انه كفو للمجهول هو ظاهر فانه شئ لم يكن في العبد
 قدرة حقيقة فاما فرق بينه وبين الجماد وعندها حقيته الكسب صرف القدرة المجردة للقدرة تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلما تأثير في القصد المذكور
 فانما هو صلاحه لوجوده القصد فبشيء خلق الله تعالى عند ذلك الفعل المقصود بالامادة وقد تخلف عنه قليلا كما فعل في المعجزات والكرامات واما عند
 ما ليس من الموانع اصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فالك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فبشيء فعله هذا يلزم ايجاد قدرة الممكن قد كنتم
 منهم فبشيء ذلك القصد من الاحوال في موجود ولا معدوم وبقي الامور الاعتبارية التي وجودها بنسبة فليس منها فية تبا خلقا فانه افاقة
 الوجود بالذات كس الجواهر والاعراض بل هو حادث وليس لاحداث كالتخلق بل هو اهون فانه لا يلزم ان يتم صلاح الماداة لقبول
 الفعل فهو من جملة شتمات استعلاء ولكن الذي هو نحو من الامكان على ما حقق فلا باس ان يحدث قدرة العبد هذا القصد مصمم وليس النصوص
 شاهدة الايمان الخلق له تعالى فقط اعي فافقه الوجود فانه يصير المتعبد به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات الآتية ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان
 غير معدل فلا يرد وانه على تقدير الحمل لمولود المتأخر المتكلمين المجهول هو انصاف الجهة بالوجود والوجود وحال فليس لاحداث مغاير للخلق وعلى تقدير
 الحمل البسيط في الاحداث ايضا فافقه نفس ذات الحال كانه في الخلق لان الحمل وان كان مولودا يوجب تدوت المجهول ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال
 اذ ليس لها ذات مستقلة تاما بل هي مرتبة في قدره قليل بل هو موجود فوجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه اولى بالتحقق به
 فائدة خلق القدرة اذ فائدة ان يورثه شئ وادناه ان يورثه هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن فلياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون
 للقدرة نحو من التأثير ولانه اذ في ما يتبعه حسن التكليف فان التكليف لغير القادر ما يجيله العقل وهذا اذ كونه طريق كونه قادرا وهذا الرأي كانه دالة
 بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما عكس عن الامام العظام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن ابائه الكرام قال المص وبيد
 ما فيه دو جوبان فائدة خلق القدرة وانما هي من التكليف تفصيلان ان تخصص جميع افعال العباد وقد اتهم عنه فخصص القصد المصمم تخصص من غير تخصص
 وبهذا غير وافي فان مقصودهم قدس سرهم ان فائدة خلق القدرة واشتراط التكليف تفصيلان ان يكون لما نفع من التأثير في الافعال للاختيارية
 اما في سبيلها فقط او فيهما والتاثير في الولاية اذ ما هما فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال للاختيارية فلا يصح لانه يبطل لعام بالكيفية ومن
 جائز كما في قوله تعالى واما شأنا ان لا يشاء الله عز وجل العالمين والذين هم في الغيوب والشا لها واحاديث خلق الاعمال ثم في النصوص
 اشارة الى هذا التخصيص من نسبة طهية واما لينا كما لا يخفى على المنصف فشا ل حسن التامل ولا تلتفت الى شبه اولى التلييس والحق لا يتجاوز عما قلنا
 قال المص وعندي ان في صدور الافعال للاختيارية لا بد من ادراك كل شيء في حيث اذ اكل خروجه بيمينه اذ اكل خروجه بيمينه فاما العبد فبما يجب
 الادراكات المحررة الجماعية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها بموجب عيب العلوم الكلية العقلية المنبث منها الارادة الكلية نفع انبعاث
 الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا يقهقه هذا الذي كان هذه الارادة الجزئية ان كانت موشرة في الفعل فهو من مذهب المعتزلة و
 قدس عنه والزم لم يكن موشرة في فعل العقل منه سبحانه فهو قولنا بعينه واللاية او المذكور لازم لا ينفذ الابا بحجاب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة
 الالهية فانه لا يجرى من تعارض اخصيه والذي وصل الى من هذه الرسالة ليس فيها الا عبارات الرافضة والكلمات الفصيحة وما صلبا لا يزيل الال
 الباطل قول المعتزلة بما ذكره من عدم صلاح الحسن لايجاد وتقول المشعقة بما ذكره من ايضا ويخرج من خلافه لانه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الال

فبشيء الفعل ليس كاسية الكتاب به الى العلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف واما حق انه كفو للمجهول هو ظاهر فانه شئ لم يكن في العبد

فاما فرق بينه وبين الجماد وعندها حقيته الكسب صرف القدرة المجردة للقدرة تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلما تأثير في القصد المذكور

الارادة الجزئية

المشار إليه فليس تلك الرسالة الا البصيرة والاعمال بحال عباد الله والاشعرية قالوا لعلنا لو كان كذا لكان كل من احسن القبح عقليا لم يكن
 الباري قد ختم فمنا ابني الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقيح حكم على خلاف المقتول فيجب وقرب من فهمهم عن التبرع فوجب منه الحكم على مقتضى
 فلانا اختيارا والحوار ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانه لما وجب هذا التوجه من الحكم لا يجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الواجب
 بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما جاب به انه التبرع من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والعقوبات
 غير صادرة بالاختيار فغير وان لان الخطاب الكان قد علمنا لكن التعلق ما حدث والحكم على مجرد اختيار فيه فيعود شبهته كما كانت قد تدبر وقالوا
 فما مسا لو كان كذا لجاز العقاب قبل البعثة على ترك القبح تارك الحسن ان الحسن يتحقق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلوا في احد الفعل
 القبح او ترك الحسن قبل البعثة وما فيه عليه كان عدلا فيجوز وهو في الجواز مقتضى لبقوله تعالى وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس من شأنا
 ولا يجوز من ذلك فان امثال هذه العبارة تدبر عنها هذا في هذا التعليل وقع لما تكرر في ردود من ان الآية لا تدل على عدم الوقوع وليس عدم
 الجواز اقول في الجواب ان اراد الجواز العقاب بالجواز الوقوع فداشتم الملازمة فان يقول بالقبح العقل انما يقتضيه الجواز نظر الى ذات الفعل والجواز
 نظر الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظر الى الحكمة وكيف يجوز نظر الى الحكم وحيث قد كان لهم العذر في نقصان العقل فحقا لم يسلك الدليل على القبح والحكم
 لا يوجب على المعذور وانما قال الله تعالى للملائكة ان لا تعبدوا الا الله فاعلموا ان لا تعبدوا الا الله فاعلموا ان لا تعبدوا الا الله فاعلموا ان لا تعبدوا الا الله فاعلموا
 والحكمة قبله لان اللازم من ذلك جبره لا يدل الا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكذا ان المنع ونحوها وما فيها فالسلك في
 ولا عذر احدا والعقاب عليها ما عدل غير مناف للحكمة كما في هبيل ليه يظلم شأنا الكرام وايضا الملازمة ممنوعة فانه اولى التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
 به وهذا غير وان اصله لان حقيقة القبح ليس الاجابة التعذيب فكيف يكون مناطه الحكم وانما يتبع من على المعقولة بل على معطى شأنا ايضا ولا ينفع
 الحس على عدم الوقوع فان الموازنة على قبح ظاهر بوجه واق عند المتعذرة وجوب اداء الكرامة بالشكر واق عند شأنا الكرام فقصصنا الآية
 باعتبار الله تبارك وتعالى السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية او نضلها فتدبر فينا ما نختار عليهم القول قد مرنا بما تيسر ولعل ملك
 القرى وتحتويها بالسبب عن وقوع العباد الصالحين في الغم وعائهم به عليها وهو بسبب من سبقهم لهذا فتراها ملك القرى عن الشفوق الى زمان
 ارسال الرسل وليس من شأن كل قبح تبيينه بل ملك القرى حتى يلقا الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جواز الشافعي به نوب قبل البعثة
 دون الاول واولوا انهم الرسول بعقل فانه رسول يملن في نية القلب فالهبة اذا وادع علم وليس شأنا التعذيب من غير اعطاء العقل للزك
 به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وهو ناجواب آخر هو انه ليس تاما لم يثبت فيه نية اصلاح في الواقع بل تدبر ان الانسان سدى فتدبر ونحو
 زمان حال عن البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القيمة تقدير محال فبعد فرضه لم يترجم صحة العقاب من الكبرية والتمسك علم وليس شأنا العقاب
 من دون البعثة فانما لازمة بوجوب الانسان من لدن وم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فانهم المتدبر لا كانوا اول للوكان الحكم شرعا لزوم
 اتمام الرسل عند اتمام المكلف بالنظر في المعجزة لتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة بل ما لم يحسب النظر على لان الانسان ان كيف علم
 واجبا عليه ولا يجب على ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر في ما لم يحسب النظر مالم انظر فلم اتمام الرسل اسمي كالحكم
 وهو محال لان يحق الغرض من الرسالة فان قيل لم يرم عليهم هذا قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا القطعية لقياس فاعلموا
 هم وجوب النظر من المكابرة فلا انعام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افاقة العلم مطلقا من الامليات خاصة وفيه خلاف الرأى
 وعلى ان معرفة الدماجة وفيه خلاف المحسوسة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب لانا معناه الى المتصورة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

في الجواب

الا عن الملاحة المذكورة في التوبة الواجب اجتنابها في هذه المراتب التي لا يشك في وجوبها على المومنين
 ثبت ان النظر اليه كيف يكون فطر بالذات اقول وفيه ان هذا هو اعادة النظرة فان لم يكن له ان يقر بان وجوب النظر وان كان نظر باللسان لا يثبت
 على الشرع فيكون ان قول الرسول ان هذا واجب عليكم قطع النظر عن اختياره في التمسك فلا يتحقق منه لا يجب النظر فلم ينظر وفيه حكمة
 لانه ان يقول لا ينظر فانه غير واجب قال الرسول بالنظر واجب ليعلم ان النظر ليس بواجب بل انظر فليحذر عدم صدقه وان لا يمنع
 صدقه فيما لا علم وجوبه في الاثم فانه لا يلزم قطعها فما هو جوازها فهو جوازها فان قلت لعل الرسول ان يقول في تحفة انكنت صادقا فيما يعرفك الا بالافتقار
 وليس للعاقل ما يسمع سماعا مثلهما فلا انعام قلت هذا انقلب على اعقاب الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان يقول اني ادعي قضيتك
 صادقا فيما لا يلزم الاحكام فتعزى فانه سماع عزيمة والحوادث انما لا تسلم ان الوجوب بالشرع يترتب على النظر فان الوجوب بالشرع
 فطر لم ينظر فلهذا يصح قوله لا يجب النظر ما لم ينظر لرسول ان يقول قد وجب عليك النظر لعل في نظر او لا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف
 العاقل فانه غافل عن الرسالة قال ليس في ذلك اى تكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف العاقل فانه غافل عن الرسالة فلهذا لا يلزم التكليف بالاعتبار
 الذي يتبع تكليفه هو الذي لا يقع الخطاب كاللنا ثم والمجنون بالجنون والمكبلين فانهم اقول في دفع الجواب لو قال المكلف حين قال لرسول انظر
 لا امثل ما لم اعلم وجوب الاستئذان فلهذا ان يتبع عالم يعلم وجوبه ولا يتبين وفيه شبه ولا اعلم الوجوب ما لم امثل امرك بالنظر لكان المكلف محمل لمساء
 فليزوم الاثم والحوادث الجواب عنه ان الرسول ان يقول ان الحسن والفتح في الاشياء وشاكلة وانا اعلم الحق في بعض الاشياء فاصنع الى في ليس من شأن العاقل
 ان لا يطيع الى ما يصح مع لظن الشريعة بل شانه ان ينص تحقير الاحمال فيظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كما هو جوابه على
 تقدير عقلية الحسن والفتح كما يتأكد على تقدير كونهما شرعيين فان الرسول ان يقول ان القول قوله والى اثبت في بعض الاشياء فلهذا لا يخل
 ان عند وليس من شأن العاقل ان لا ينص عن صدقه كما قرأ ما وقع عن واقف الامر الى قدس سره انه لا يتبع عن الاشارة لم يصل الى فهمه من هذا الجواب
 قال نعم واخبر في الجواب ان الامارة المعجرات واجبة على العاقل لطف العباد عطا هذه المعجزة فانهم قالوا بالوجوب العقلي او واجب وانه
 فان الله تعالى كرم جبري ما دونه باراة المعجرات اذا كان لا راد واجبة عقلا او عادة فيرى لمطعة المعجزة لا يضره عند اعادة الرسول فيفتح
 العلم بمنونه ولا ينافي هذه الاسئلة والاجابة هو فهم قوله ولو كره الكافرون والمعتزلة قالوا فاما انه لو لا اى كون الحكم عقلا لما انتفع الكذب منه
 تعالى عقلا اذ لا حكم العقل فيفتح واذا جاز الكذب اية علم انتفع اطهار المعجزة على يد الكاذب ولو اكتشف به المكلف به باب النبوة وهو مفتوح والجواب
 انه اى المذكور نقص فوجب تنزيه تعالى عنه وقد مر انه لا تنزع فيه فانه يحل بافتقار الله تعالى فاللزوم منه ومنه في المواقف في اشياء الملائكة
 ان الحق في الافعال يرجع الى الحق في العقول المتعارضة فيه لا يلزم فيه استتمان العقاب فانه لا جواب ولا عقاب على الباري بل باليتحقق به ان
 يلزم لكن في الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب بشرطية الحق يوجب شرعية الحق في جاز عقلا الكذب وفيه لفسار فلهذا ان
 ما ينافي الوجوب الذي كيف كان زعمنا من جمل انفس في حق الباري ومن الاستحالات العقلية عليه سبحانه وهذا اى لكونه من الاستحالات العقلية
 الثابتة المحكم اى ثبت كونه نقصا مستويا اتصافه تعالى به العناصرة مع لونه لا ينافي ان الله تعالى من الانبياء فلا يلزم من نقص الحق والفتح
 لكن يلزم من الاشارة الى الباري للشيخ الاشعري عليه السلام في تنزيهه تعالى الى في الاعمال كما هو من بين امشرا الماتر مدية وذهب المعتزلة
 فانه اى تعذيب المطال نقص شتم عليه سبحانه عقلا ولا ينافي هذا الجواب من تنزيهه تعالى عليه وان لا يصح تعذيبه لانه اية فانه ماصرا صاعيا
 بالانتباه الى ان الله سبحانه كما هو شأننا ومعتزلة السنة والجماعة وحمل نقص عاصيا لم تعذيب عليه باء لم عصيت نقص شتم عليه سبحانه ولا يلزم

مفتوح

نحو

وذلك

في

عليه هناك عقلا واما عند غيرهم من اهل الحق فكلان الموجب والكان الكلام نفسه القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق بالحدوث بحدوث البقية
 فلا حكم بغيره فلهذا من هنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعية من جعل هذه المسئلة تنزيهية فلما خرج عندنا في نسخ من بعض النسخ عن الكفر والشرك
 ومشاغبات لا يستوي عليه ويقولون قد يظهر بعض ما يوجب الكلام نفسه بالعقل بعد مضي مدة القاتل من حرمة الشرك وجوب الايمان كما قدم
 فالقول في هذا ما ذكره في بعض الخلافات بين اهل السنة في ان اصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله والامثلة المنقول بين اهل الحق ان اصل الافعال
 الاباحة لما هو غرض اكثر اخذ في الشافعية اباصلها اخذ كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال وبخلافه في النفس فيفسر
 وقطع العفو والامانة لضرب والتصرف على القوي بقيت على امره الاباحه منها بليل كما قصص والكل فيقول هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالاولاد
 اي دلت تلك المادلة على ان ما لم يبق فيه دليل التحريم ما دون في بدلالة دليل آخر كما عند اكثر اخذ في الشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند
 غيرهم فلما يتا في هذا عدم الحج قبل البينة فيه ما فيه اذ يلزم من تنقيح كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية ليعا
 لعدم خطاب الشرع بتركها لانهما شايه فيقول في تقرير الحق فلهذا رقت اول ما لم يبق على الانسان زمان لم يثبت فيه لغيره لا مع دين لان
 شرعية ادم كان باقيا الى محلي ليج وشرعية الى ما بهيم وكانت شرعية عامة لكل فمن استغنى في حقه فقد قام شرع غيره عما كثر شرع موسى
 وميسه في حق نبيه ابراهيم وفي حق غيره كما كان الى ورود شرعنا الحق الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى ما من امه الا خطا فيها نذير
 وقوله تعالى بحسب الانسان ان يترك سدى واذا تم هذا فنقول ان لا يتا في خلاف في زمان من امة وجود الانسان اصلا ولاينا في الحكم بالاباحة
 مطلقا ولا بالتحريم مطلقا وفي كل زمان شرعية فيها تحريم بعض الاشياء والى بابها وباحته وغير ذلك فاذا لم يكن الخلاف الا في زمان لغترة الله
 اندرسته في الشرعية بتفسير من يعلم وحاصل ان الذين جاءوا بعد اندراس الشرعية وبطل الحكم فاما جهل هذا يكون عذر افعال مع الاعمال كلها
 معاملة المبلح اعني لا يواخذ بالافعال لانا لترك كما في المباحة ذهب اليه اكثر اخذ في الشافعية وسموه باحقة اصلية وهذا هو مراد الامام في الاسلام
 بقوله ولما نقول هذا الاصل اي يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية فوضع ان بالبشر لم يتركوا خطا في نسخ من الزمان وانما هذا اي القول ان الابا
 الاصلية بناء على زمان لغترة قبل تنقيحنا في اذ الاباحة تنقيح بل بمعنى لغير المخرج ولعل المراد من الافعال عدد الكفر ونحوه فان حرمتها في كل
 شرع بين ظهورها واما لا يكون عذرا في ما يبرهن القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاف العمل بالاحكام للجهل بالنعين فحرمت اعتبارا فصلا الاصل التحريم
 كما عند غيرهم في العلم لادوا ما سوى الاشياء الضرورية وخرعوم صدر الاسلام تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ فظن محكم به واما غير ما قد جعلت
 وهذا الجهل فذروا الفصل لعل به التفسير من القول بخلافية الشافعية وفي كلام المصنف اشارة الى ان هذا العبد ولعل التفسير بعد ذلك
 اعماما المنقولة من افعال الامتناعية وهي التي يمكن البقاء والتعيش دونها كاكل الفاكهة مثلا والاضطرار التي سواها واجبة وسببها عند عدم العلم الى
 ما يكره فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبيحا واما اضعف بحيث يثاب على الفعل واللعاقبة بالترك او اضعف منه بحيث يامن العقاب بالفعل والترك
 او تنجبه جهة شديدة بحيث يعاقب على الفعل وضعيفا لا يوجب المخرج بل ترك الاولوية فيترك الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب والندب والاباحة و
 التحريم والكراهية والى ليس كل اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولم فيه قبل الشرع فلهذا اقول الاباحة تحصيلها حكمه اخلق وقعا لبعث فيعلم
 يكن مباحات فائدة لخلق الله على متعلق العبد فصا غنيا وراحمين الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة ليقوت فائدة الخلق لحوار ان يكون انما
 الاستلزام واجبا بالاعتناء بالخطر لئلا يلزم التصرف في ملكا الغير وهو الخلق من غير اذنه وقدمت ما فيه لئلا يعلم ان كيف يقم بالاباحة وبخطا في
 وقدر من ان لا يحكم لاي العقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرق بين المتأخرين وذلك لان لافرض ان لا علم بعلم الحكم تفصيلا اي في فعل لا يتا

ان الاصل الاباحة
 ان الاصل الاباحة

ان الاصل الاباحة

فكل العلم اجمالاً شاملاً لغيره لا افعال قول سيرة عليها انه يلزم جواز انصاف الفعل حكيمين متفاندين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في
 فعل يجوز ان يكون الوجوب شاملاً لان تيمم الابادة والخطر ولا يمنع الاجمال والتفصيل لاذن ذكر في الجواب لان اختلاف العلماء لا يرفع النقص هنا
 الاجمال في علم معرفة الحكم لانه محل الحكم فتأمل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمال كما الحكم الاجتهاد من الخطا فيجب العمل به الى ان يطلع الشمس بحقيقة
 تتحقق البينة فلا يلزم جواز انصاف اصلاً كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل وتجويزه ان يكون
 غير الابادة والخطر بل يلزم من ثباتها ولو بالليل الاجمال الى اجتماع المتفانين بل المقصود بعدم العلم اصلاً بالليل اصيل مخصوص بخصوص فعل
 منه والى دليل اجمالى شامل لكل فعل فوجوه حاكم بالابادة والخطر لاننا نقض فتدبر التاثير في الوقت في الحكم بشئ من الاحكام لان شئ حكماً
 معيناً من الحسنه ولا ادعى ايها الواقع في وقت القول هذا يقتضيه الوقت في خصوصية الحكم بخصوص مخصوص ولا يلائم في ذلك الحكم اجمالاً في كل
 فعل فتدبر وهذا شئ معجائب فان المصداق الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المناقاة وهما حكم بعدم المناقاة لا ليل للاجمال
 والتفصيل لان ابقاء المروان الوقت في الخصوص لا يلائم في الحكم الاجمال ونوعه سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقع ان عدم
 كفاية الاجمال والتفصيل بما كان اهل المذهبين الاولين حكموا بالابادة او التيمم مطلقاً والمفروض عدم معرفة جهة الخصوصية لكل فعل فعل
 فاحتمال ان يكون في البعض جهة محسنة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحقيقة الوجوب ويدر الشريعة بخبره ان ورد كما در في صوم اخر
 رمضان المبارك فيقع فيه الوجوب مع الحرمة والابادة ولا ينافي الاجمال والتفصيل وهذا نظير اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقاً والمقصود من الايراد
 ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة بخصوصية المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطلقاً لما في نفس الامر بالاستنباط
 عن ضابطه كذا لان دليل حكم شامل لكل ما في المذهبين الاولين حتى يلزم ان ينفك فتدبر والصفة بتبنيها بغير حقيقة الفعل الحسن بالاستقراء الى ما جوس
 لنفسه من غير واسطة في الثبوت فاما لا يقبل منه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار اخر كما لا يمان فانه يقتضيه من لا يشترط زائداً
 او يقبل منه السقوط لاجل اقتضاء حسن بشرط دائره من التردا كما لصلوة وقدمت في الاوقات المذكورة تنقطع حسنها في هذه الاوقات ولا يمان
 ان يمانحش لانه لم يقطع حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب التبع العارض وهو لا يمانع بقاء الحسن الذاتي ولذا الواجب في الصلوة فيها كانت صحيحة كما
 وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لآخره لا بطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن العارض فان صلواتها تعين لذاتها ولذا الحكم
 عليها فلم يجب القضاء فالتعلل فالايان ايضاً ساقط عن الصلوة لغير العاقل والمجنون فهو كما لصلوة قلعت انما سقط لعدم الامكان للتعجب وسقوط
 حسنه والمراد بعدم عدم السقوط لعدم المكلف والايان لم يقطع عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضه مكلفه فافهم والى ما هو من غيره بكون
 هذا الغير واسطة في الثبوت وهو ما تلحق بالاولى اي باحسن نفسه لكون هذه الواسطة واسطة في العرض فاحسن عارض للقل بالذات وهو اى
 الملحق بالاولى انما يكون فيما اى الغير الذي هو الواسطة لا اختياراً للعبد فيكون هذا الغير فعلاً اختيارياً صالحاً لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
 في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظر الى الحاجة والتمتع البيت ولا اختياراً للعبد فيه وسع هذا حاجة الفقير اقتضت ان يكون فيها
 من لا غنى ومن قليل فاضل الم حشاد هو الزكوة والنفس لما كانت طاعة اقتضت ان يكون قهر بائع شئوا ثلث حسناً وهو الصوم والبيت اقتضت
 ان يكون تعظيها على الوجه مخصوص حسناً وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الواسطة في العبادات او غير الحق بالاولى لكون الغير واسطة
 في العرض وهذا القم تقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير تبادى بآداء هذا الحسن كالجهاد واحمد وصلوة الخيازة فانها في نفسها تعز عباد
 المد تعالى كما في الاولين او تشبه لعبادة الجهاد كالثالث لكن احسنه بواسطه بهم الكفر واعلاو كلمة الله وهو حسن بالذات وبجسته يحسن تعذيب الكفار

ولا يمانع في الصلوة الاجمال

فما قيل في التثنية من وجوبه في كل كفر وأكل والكلمة بالاعتناء ولو بواسطة المصلحة أي الزجر عليها لغير جمال الناس عنها والزجر عن المصلحة من نفسه وفيه
حسن التعريف للعباد القضا بالاعتناء بالحدود وهذا الزجر ينادى بفنيل قائمة على وجوده بواسطة العظم سلام الميت فان تظلمه كان حنا بنفسه وبحسن
هذا الصنع من الدعاء وما يورد أن التعريف بالكفر والكل معهما لا يوجب فيه بل يجوز كونهما بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعريف لا حسن فيه
لكنه غير المحمود وكذا صلوة الجنازة ذكر الله تعالى وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنة بالذات وليس شيئا بعبادة غير الله تعالى كما في الحج نعم
الكفر واسلام الميت وساكط في الثبوت كالنية في الحج هذا الظاهر أن الجهاد والصلح الحسن المحسن بالاول لا يترى ان القتال متعمد ليقطع اذ في شبهة وهو
بالذات لا يقطع عن الذمة بالشهاد بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الثقة واما صلوة الجنازة فلما يقطع بفعل البعض علمنا ان ليس المقصود
اتساب الميت بل ذكر العدل قضاء حاجته الميت فيكون حسنا واجله وهذا يخرج الجواب عن الجهاد واليق فندبر والفضة والثالث ان لا يتبادر في هذا التعريف
فما أحسن كاستسلي إلى الجبهة فانها حسنة بمن صلوة الجبهة ولا يتبادر بالسهة فقط ودرجته مثل بالوضوء فانها حسنة بمن الصلوة لاجل كونه شرطاً وفيه شبهة
من الجهاد فان الوضوء بما هو طهارة حسن وان كان حسن اخر من جهة حسن مشروط لا يترى ان لا يشرع في بدله وام على الطهارة والمنسوبين وليس لها
لاقامة الصلوة فان من اوقات سنة ودية الطهارة وقت الخطبة سائر الاوقات المذكورة فتمت برؤية ان جميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً بالاجابة
أحسن الثبوت قبل الامر فالأيمان كونه حسناً في نفسه من كونه مأموراً به ولا يظن ان هذا يدل على انه مأمور به لا يشعر من ان الحسن ثبت بالامر فاما قول
ان اداء ما هو عليه حسن في نفسه فانه من قبل شكر النعم فلا بد من العبادات من افراد او المأمور به فيكون حسنة بحسب ان الشرع جعله حسناً وانما اشترطنا
ايمان المنهيات في انفسها تساوي من اعادنا الله تعالى من هذا القول وهكذا اقسام الشيع فالبيع لبيع لعينه لا يحتمل السقوط لبيعها لشرك وسائر العقائد الباطنة
والزنا لا يحتمل السقوط كالمثلية سقطت في المحضمة وبيع غير تبادي بار ككاتب هذا البيع كعدم يوم العبد قبيح لاجل كونه اعراضاً عن غيابة
الله تعالى في بار ككاتب الصوم يتكسب الاعراض ولا ينادى كالمبيع وقت السند ارفع لافقاً إلى فوات الجبهة واما البيع لغيره الذي يكون فيه وسطة
سنة الثبوت ومهددة لم يرد في كلام القوم وان كان فشاله الغضب فانه ما حرم يتعلق حتى الغير لكن هذه الوسطة مهددة وصاد الغضب قبيحاً بالذات
الامر المطلق مجزأ من القرينة بل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط كما اختار جمهور المأتم قال واقف للمصلحة التي لا يمين قدس سره واذا قلنا انه تعالى ما ذكره
ان هذه التسمية غلطاً ليس في كلامه لا يدل على الحسن لنفسه وهو لا يظهر كيف عدم القول بالسقوط في بعض المأمورات اقل التثليل فلا يجعل متبادر وهو
غيره كما ذكر في السبب حكاه قول لا يدرى فانه ثبوت الحسن في المأتمية اقتضاه فثبتنا لا في الذي يفتي لرفع الضرر وكونه لنفسه فلا بد من قبس له به
ونحن لا نعلم خلافه في ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والى علم حقيقة الحال بالبيان الثاني في الحكم بجندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق
المكلف حتى ينزل كلفه فلا يخفى على المتعلق بكل كلف وقد كان كلفاً في بعض كلمات الاشعرية على هذا فهو وعليهم لنقص بنحو التعلق كما ما تعلمون فزيد قوله
اقتضاه حتماً اولاً او تخفيفه فهو التعلق كما ما تعلمون ليس من عدم الاقتضاء والتخفيف فيه فلم يرد مقتضى اعتدالهم بان الحثية معقبة والمقصود خطا
المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف واللاية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير واقف يخرج الالباح لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اولاً
فيما قد يرد وكيفية او بها ليس للشك الاجرام بل التمييز فلا يفرق التعريف والامر بالفعل هو اعم من فعل القاب الجواز فلا يخرج نحو وجوب الايمان نعم
يرد عليه خروج نحو الاجتماع حجة الا ان يتم حكم الا اذا دل بان الفعل مقتضاه واجب صارت لنا بفعل المكلف فزيد وبهذا السبب الاول
الانعكاس اليه فانه يخرج من الاحكام الوضعية كالحكم ببيته الوقت للعبادة والبيع للملك ومقتضى الاما منهم من زاد في امره فضاها فقلت تلك الاحكام
ومعهم من يظن بغيره فمارة لرفع هذا الامر او يجمع خبره بها على انه ويدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاه ايضاً فان الاقتضاء المذكور في امره

باب الثاني في الأحكام

الحكم

بالحج

عليه فيه تنبيهات يطول الكلام في ذكرها ومن راد الاطلاع عليه في شرح اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكمرة الايجاب والتعظيم وجعلوا مرة اخرى الوجوب واخرى
فصل بعضهم على كسامة وقالوا انما جعل الوجوب والمحرم لانها اثران لها او اريد بها الايجاب والتعظيم اطلاقا للمسبب على السبب وذلك ان يتجوز في القسم فقول
اريد بالقسم حين قسم الى الوجوب والمحرم ثابت بالخطاب وهذا الضيق الكلام صدر الشريعة بل كالمظهر فيه وحمل بعضهم على انهما متى ان بالذات كالمظهر
بالاعتبار فلا بأس بحملهما على اقسام الحكم لانها ليس بهما صفة حقيقة قائمة بالفعل حتى يسبى وجوباً ومحرمته فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقة
فاذن ليس الا صفة الحكم وهو معنى افعال ولما اعتدوا ان اعتباراً فيما بالفاعل ونسبها اليه يسمى ايجاباً واعتباراً لاعتبارها بالفعل فانه متعلق بالفعل
وبهذا الاعتبار يسمى وجوباً وهذا معنى قوله فان معنى الفعل انما هو الحكم واعتبر مع هذا الانتساب على ايجاباً واذا نسب الفعل واعتبر مع هذا الانتساب يسمى
وجوباً فبينما اتحدوا في تغير اعتباري وادروا ان الوجوب مترتب على الايجاب فان اشئ يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والالتزم ترتب اشئ على نفسه
ويجب بعد المناقاة بين الاتحاد والترتب مجوز ترتب اشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر ومجوز في ترتب احد الاعتبارين على الاخر لا استحالة فيه وفيه
فيه نسبة الى الفعل متأخر عن نسبة الى الحكم قال السيد قدس سره ومن ايجاب على ان لا يوجب من مقولة الفعل الوجوب من مقولة الفعل لا يتصل بها اعتباراً
بالذات فلا يمكن الاتحاد وقيل ان لا بأس في كون اشئ باعتبار من رجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على
باعتباراته تحت محمل مناقشة فانه جائز لا بأس به ان في كلامه الشريف اقول قدس سره لم يرد المقولة الحقيقة كيف فعل المقولة عبارة عن هبة غير مارة
حاصله من التاثير ولا يصدق على صفات البارسي بل راد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقة التي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق
المقولات الاعتبارية التي هي افعال والممكن اجناساً باعتبارات مختلفة ليس تحتها فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحكم الفاعل فعل حتى
ما فيه واعتبار نسبة الى الفعل المفعول الفعل الى هبة تاتية فلا يرد دليل في حاشي ميرزا جان ان الشيخ شيخ الفلاسفة باعلى بن سينا في الشفا صرح
بان المقولات متباعدة بالذات بتأثيراتها فلا يتصاوقان على شئ ولو باعتبار وجه عدم الوردان قول بن سينا في المقولات الحقيقة لا الاعتبارية
ونحن ندعي صدق الاعتبارية قلنا من هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المفسرول بعد تسليم قول بن سينا ذلك ان تقول هي حجة في حساب ابن سينا
ما قام عليه ذلك قلنا ان لسانه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة ومصدر من شفه محمل مناقشة عند
فلا يرد فيهم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفته اعتبارية والوجوب مجوز ان يكون
صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة بالفعل فارجح حال وجوده بل هو صفة له عادية قبل وجوده والمعدوم مادام معدوم لا يتصف
بصفة عادية اصلها في لاحظ للفعل من الوجوب الوجود فعل متعلقاً به فبما انه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقاً بصفة عادية فيلزم ان لا يصح هذا التعلق هو
ان تصاف الفعل باعتبار وجوده التقديرى ويصح التصادق بصفة اعتبارية اخرى ثم ان مترونا القول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف
موجود عند تخيير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صفة مرتبة ومثبوتة لا بد بالفعل وهو الوجوب فاقوم والكلام بان الخطاب
لا يتعلق بالمعدوم ويصح ان مكلف فلا بد له من وجوده فاما المكلف والكان معدوماً فاما انما لكانه حاضرة عنده تعالى في تعلق به الطلب لك الفعل حاضرة عنده تعالى
موجوداً في ذاته فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفتقر هذا العبد فان لا يفي من التكليف المعدوم الطلب التلطي هو لا يستدعي الوجوب بل
التعلق التلطي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف بالفعل متحققين برأى وجودهما في لائل عنده تعالى قول بقدوم الدرهم والاصوليين يرونه
شعياً فربما هذا الثاني ان تنافراً الوجوب والايجاب ضروري فانها متغضات ففان مقتضيان للموصفين المتضادين والكاره مكابرة ايجاباً اما لا يمكن
تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصادق بالذات مع المتأثرة بالاعتبار وهو معنى فعل قائماً بالفاعل متعلقاً بالمفعول فالعقل يتنزع منه مفهومين

سقوط الواجب من غير ادائه نسخ له قال ولا يلزم نسخ لان سقوط الاقرب لا يوجب سقوط البعيد ولا يكون الاشتغال بالواجب من غير ادائه نسخ له قال ولا يلزم نسخ لان سقوط الاقرب لا يوجب سقوط البعيد ولا يكون الاشتغال بالواجب من غير ادائه نسخ له

من ايجابه باثنيان واحد وتحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون التقابل المكلف بالاشتغال به كما في الامكان الاربعة وقد يكون المقصود منه

اخر وجب لاجله يحصل المقصود بحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب ايجابا كالجهد فانه واجب لا ملازمة كماله تعالى فاذا اتي البعض حصل المانع

وسقط الوجوب وهذا هو اصل من النسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم وهو مختار صاحب الحصول والاقول بانه واجب على واحد من

غير معلوم عندنا فلم يصدر من بطلانه ثمين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بكلفه ولما صح من احدية اداء الواجب القول بانه واجب

على البعض الذين وهم المشاهدون للشيء كصلوة التجارة فانها يجب على من شاهدها فشرع يقولون انهم لا يقولون بوجوب صلوة التجارة على

كل احد كيف وهذا الكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحبنا بانه ان بدي وجوب صلوة التجارة شهودا وقال هذا الشرع في شرح الوفاية يصح

التجارة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان اقام الاقربون كلهم ولم ينفذ سقط عن الكل ان يلزم الابدان الاقرب فيصير حق فعله الابدان

يقوم بها فان ترك الكل فكل من يلزم اليه خبر مودة ثم قاضى لنا اول النصوص كقول تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه وآله واصحابه الصلوة ولم يزل

طلب العلم فربما على كل مسلم وسلمه واه الامام ابو حنيفة وغير ذلك فلا وجوب للعدد من غنة ولنا ثانيا انهم اتموا الكل تركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن

واجبا عليهم لم ياتوا جميعا قال في الحاشية وفيه ذل وجهد انهم اتموا الكل للوجوب الواجب على الكل بل انهم اتموا الكل لكونه فردا من بعض كما سيبيح

حله وقد يقال الكل اتموا الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل واحد من ذلك وهذا هو ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول

والا يلزم الا انهم تركوا البعض وهو ينفي الوجوب الكفاي قالوا الوجوب على البعض قالوا لا يسقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل

البعض كسائر العبادات قلنا لا تسلم الملائمة اذا المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد فليبق علة الوجوب فسقط سقوطا على القليلين با داء واحد بما يحصل

المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا سند للنسخ فلا يضر المناقشة فيه با ن ليس على الكلين دين وانما عليها المطالبة فانه يلغينا في الاستثناء وسقوط

المطالبة عنها با داء الواجب المطالبة اليها لو كان قيا سا كما يفهم من بعض كتب الشافعية نظر فافهم قلنا ثانيا لا يهاجم في المكلف كالا بهام في المكلف

والتكليف بالمكلف اليهم صحيح قلنا على المكلف المصالح المصالح في مقابلة النصوص الا لا يسمع وقد تقر بان الواجب الكفاي لا يسقط

بفعل الكل لبعض فالمكلف القدر المشترك هو البعض فلا يشترط المانع الا لا يهاجم وهو غير مانع لان لا يهاجم في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يتنوع وح

فالجواب ان سقوط بفعل البعض والكل لا يلزم الوجوب على القدر المشترك كيف ان النصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم يجوز ان يكون من خواص بعض

الواجبات سقوطا بفعل احد فانهم نقلنا ثانيا قيا س مع الفارق انما يفهم من بعض كتب الشافعية نظر فافهم قلنا ثانيا لا يهاجم في المكلف كالا بهام في المكلف

بقيل عليه نذيرهم اتموا الكل بسبب ترك البعض قلنا بل يلزم انهم تركوا البعض بغيره اولاد بالذات انهم البعض اذ هم التاركون الواجب كالا

يؤول الى اتموا الجميع ثانيا وبالعرض بعد ان يكونوا البعض اذ هم التاركون الواجب كالا بهام في المكلف كالا بهام في المكلف كالا بهام في المكلف

غير قابلين به فيلزم انهم اتموا الكل من فردا البعض اليهم او فردا جميعا اليهم اتموا الكل من ان تحقيقه في البعض والكل فان الكل اذا اتوا با داء

عليهم اتفاقا فافهم الكل فردا من اتموا البعض كما لاثبات الكل كان فردا ان اثبات البعض وهذا هو من ثباتهم معقول البتة لانه لا ينافي في التحصيل

نعم ثانيا لم يهاجم في الكل على من جرت انهم غير معقول فافهم في ذلك انهم اتموا الكل بالعرض والكل وان كان فردا البعض لكن الوجوب على اء على واحد

مما صدق عليه البعض وعلى البعض اليهم في اء فيقولون ومنه الا ان الوجوب على الكل وانما الاختلاف في التفسير وعلى الثاني فثابتهم المبهم لازم قولنا

لان الاثم لا يكون التارك الواجب عليه هذا التارك لا يوجب البعض اليهم فهو الاثم وهو غير معقول لانهم ثبوتهم بحساب بالذات اليه قد بر وثنا ثانيا نقول

الواجب

الواجب

على الواجب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان حين شرع الفرض للصوم واليوم الواحد للصلح محل للصومين فاذا اتعنت للفرض فلم يبق غيره
 شرع وفصار الوقت مياره فلا يشترط فيه تعين اقل من اربع فصح بنيت المطلق بل يصح بنية سببته لغيره والواجب لا يخرج عن حقيقته فلا فالوجوب
 الائمة الثانية قال الشيخ ابن الهيثم لان التعيين شرع الفرض للصوم يقتضيه عدم صحة النوى لصحة الملم نوكيف وهو بنا وصى انما الماروصوم
 الفرض والاعمال بالنيات قال في الحاشية اذا الغى جبهه لخصوص شرع ما بقى مطلق النية الصحيحة لوجود الفعل النوع اذا انحصر في فردينال ذلك لفرض
 هذا ورواه وقف الاسرار السبع في العلوم بان امعنا لخصوص شرع لا لوجوب بقا المطلق بل يجوز ان يتفقا معارض ان الكلام في صحة الاطلاق الفرض
 وشيذرا كان في بعض تصانيفهم بان تعين شهر الصوم الفرض لوجوب حرمة صوم اخر لانه لا يتبعه نشر وعاكيف والنفى في الشرعيات تقر لمشرعية بل يجوز
 ان يصح ذلك ان لا ياتي فاصلا للصوم المعيد فلم يخص النوع في الفرد ولو سلم ان الشرع لم يرب محله للصوم اطلاقا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل
 يجوز ان يلزم النية ويكون الصائم لغير الفرض كما عدم النية في حكم المعطر اذا تحقق المقام ان اليوم الواحد اى يوم كان لا يصح اكثر من صوم واحد
 بالضرورة فشر رمضان لا يصح كل يوم منه الا صوما واحدا وما اوجب الله ذلك الى الصوم فيه مما للصوم الذي يسهل صوم فرض فليصح محله للصوم المعين
 ويؤمره اليه حاشيته رواه الفقهاء فاذا اخرج شبان فلا صوم الا من رمضان لانه نفع حقيقة في صوم فلم يرب محله رمضان فليصح هذا التفسير كاليابا في حق صوم
 غير رمضان سبب ان يوم السبب فان الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسهل بصفة بل حرمه ليقول هذا فان لم يشك في صوما والموقع محاسبا ان
 ان الواحد الذي لا يرب من اليوم من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يصح صوما اخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم والمتمتع
 الفرضية ساء في احد في يوم الفرض فلا اطلاق وتعين سواد ودينه بينه والصوم المضاف اليه المقيد بقيد النية في قوة الصوم الفرض والنفيل
 ولو فرضه على هذا الوجه تبارك الفرض بغير هذا التقيد فلما هو هذا ما عدى ولعل المبريد في هذا ذلك امر الائمة المسافر من الامام في حقيقة
 تعالى لاني لاداء الفرض ان نية فعل للشرع فرمضان في حقه كشعبان فليتأدى نية وجب اخر ولا تقل في رواية لذلك ولانه لما خص
 لا تفسر لمسلح بدت في الاول في نية المصلح دينه بل لانه النص ومن جملة مصلح دينه ان يفرض ذمته من اداء واجب اخر وطلعت هذا فيصح الفرض
 بنية اقل قال في الحاشية في نية يقع من الفرض وهذا رواية اخرى اقمي بها در الشيخ ابن الهيثم بان للشرع لا لوجوب ان يكون رمضان في
 نية كسبها بل لا لوجوب في نية المفسر وانما عدم تسامع الوقت صوم اخر فقال كما يدل عليه الحديث المروي بهوموه وهذا كلام حتى وان شئت فقل
 بما ذكر سابقا ان هذا اليوم كان نوع الاصل واحد وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوم اخر حتى يجوز اقتضاؤه بوجوه سواء كان لا لا او حراما
 الى ان يات في النية في هذا المسطر فان اعتبار مصلح البدن ممكن تجوز الاقطار فان كل مصلح له بركات مصلحية اداء وجب اخر فانها غير
 ممكنة او انما انما في نية الفرض كما علمت وانما المرفق فقد اضطربت الاقوال في كسبة المشاركة يقع عن الفرض اذ لا تترخص بالبحر
 واذا اصام من انما في نية الفرض فان الرخصة منوطه بظن زيادة المرض او اعتقادا اذا اصام واذا مرضه فينتهي ان يجوز من واجب اخر من
 قال الشيخ ابن الهيثم في تفصيل بين ان لغيره فتعليل الرخصة بخوف الزيادة فهو كما لمسافر والكان المرض لفساد الجسم فيصعبها فان
 صام بنية التدرج من غير مرض في شهر الثاني ايضا فاما اذا اصام صاحب المرض الثاني وهو متضرره وذا مرضه فيجب ان لا يقع من مرض لو
 واما اذا مرض من مرضه في شهر الثاني ايضا فاما اذا اصام صاحب المرض الثاني وهو متضرره وذا مرضه فيجب ان لا يقع من مرض لو
 واما اذا مرض من مرضه في شهر الثاني ايضا فاما اذا اصام صاحب المرض الثاني وهو متضرره وذا مرضه فيجب ان لا يقع من مرض لو

في

حتى ان اقل العزم في الجواز ان يحد في سجدة فيكون نذرهم العزم الاول يسحب النسيب اليه الى ان تبين في ظاهره ما في المحتاج ان لا يبدل تعدد السجرات
واحد في ذلك لم يوجب في الشرع ابدعهم الورود وانما لا نسلم تعدد الدليل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا نسيبا النسيب اليه وانما اذا وجد الغرضان
فليس كان بدلا بالذات بل بسبيل صحتها الموجود في ضمنها كما في فضائل الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في الدلية على ان المبدل يقع مستعد
فان كانت ماتت فعل بعد الاجزاء اى سده اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانهم لم يوجبوا في اول الوقت فيجب لا يقع الثاني
وكذا انكرا اعراضها بعد وقتها في الايقاعات الاعزام الا بدلا في القيل لواجب ليس الا الصلوة ولا تعدد فيها وانما التعدد في الايقاعات الجزئية فالحال
واحد الدليل كثير فقلت العزم المطلق عزم واحد بل الصلوة المطلقة وجزئية لا بدلية فان قلت الشرع لما وجب صلوة واحدة لا صلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء
بدلا صلوة واحدة والعزم البدل كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول النسيب الى الآخر فلهذا هو اجواب الاول واللازم تعدد الابدال قطعا قلت يجب
الواجب من الشرع صلوة واحدة لكن لا يوجد تمييز لشي واحد كان فان الواجب الصلوة في اى جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواحدة في الجزء والآخر
جزئى في الجزء الثاني جزئى آخر فاذ لم يوجد في اول الجزء فيجب عليه الاول في جزء آخر بل ايقاعهما في جزء آخر احسن وكذا الاعزام في وقت
الان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فاجاب الاول الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض الحنابلة
وقت اوله فان اخره فقط فيجب على هذا ان ياتم بالآخر من اول الوقت ودعى عن بعض الحنابلة العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب بل اخره وقت
فان قدسه ففعل سقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسبه في المنهج هذا القول الى احتجته هذه الهية غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا ليس
في اول الوقت واجبا لا وادفعه نقل لا يحصل له فان نفس الواجب لا يوجب قلبه الا في بيل ينالها ولو لم يتركها المكلف اتى بالواجب قطعا قال
الامام ابو الحسن الكرخي ان يقبض الموصوف في غير الاخر ليقبض التكليف في اخر الوقت فما قد منه اجبه الا نقل لنا ان الامر وسع وقت الفعل وغيره
في الاداء في اى وقت شاء لانه لو اتى في اى جزء لا يدعى صليا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاداء والتمتين باول الوقت او اخره فيصير متنا في التو
والتمتين بين الفعل والعزم كما في قول القاضى زيادة على توسعة الامر من غير دليل وسئل بان المصلحة في غير الاخر في الواسطة فيتمثل فليس كذا
في الاول فالآخر والالاقتبال ثم يتمثل كونه مصلحا قطعيا لا كونه آتيا لا حلا لغيره من قبيل قول القاضى في جواب ما بين المقالة المذكورة فانها كيف سلبها
القاضى فقبل انها مجمع عليها اجماعا قطعا فلما يصح المنع اتقول لاجل على الاقتبال بما يخصوها في كل جزء وخرج الاجماع على وجوبها فيه لان الاقتبال
اداء الواجب كما وجب وقد تقدم اختلاف فيه فلا اجماع قتال تشارة الى من الغرضية مستندا بان الاقتبال في وقت اعظم من الواجب فيه والواجب
انما هو ثابتان المأمور به على وجه هذا لا يحصل الا بالاثبات كما وجب ذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلحة في غير الاخر من عمدة
التكليف انما هو ثابتان الصلوة لاثباتان احدا لغيره والاجماع على هذا يتوقف على الاجماع على الواجب موسعا بدرا قال واقف الاسرار قد
سره اخروج من عمدة التكليف فخرج وجوده والعمدة سبب الواجب ثم لو حذر الكلام على طريقة المنع وحل المذكور مستدالا ليقع هذا القيل وقال من لم يزل
فقد برغم قول الخصم لا يقول بالدلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كصالح الكفارة بل ههنا الصلوة اصل
والعزم خلف فالاعتمال بالصلوة بخصوصها كونه مصلحا لا يضره كما ان الاعتمال لوجود المعذور لكونه مصلحا لا يضره وجوب البيتم بدلا منه فتأمل فانه
دقيق القاضى وتبينه لوانى باحدهما اجزاء ولو اخل بما عصى فالواجب احدهما قلنا الحصى ان ممنوع على تقدير الاخلال به كيف وكثيرا ما لا يجرى
في اول الوقت لفعل وارادة فيبقى ان بعض ولو قيل ان العزم عدم ارادة الترك قلنا سلم انه واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه لكونه
ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب لا تركه لواعل بالعزم بان اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فانهم قال

لا يقبل بل يفسد

الاصح

مجاولة فان الزكوة من اركان الدين وهما من عبادات فالقصد من سجايا المكلف بالقيام بها في العيين فلو لم يكن واجبة قبل المحل لان لم يكن
مؤخرتها والاحسن في الواقع ان يقع ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنيتها او ان الغرض وان لوى الفعل لم يسقط فعلها واجبة ولا ياتى بها بالتأخير الى المحل
ومن مات قبل المحل لان لا ياتى وان ظن الموت فعملها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدى بنيتها الغرض بل تأجيله يسقط الوجوب في الوقت
لا ارتفاع عنه الوجوب هو اخرجنا ونظير سقوط اجماعا بموت الكفار وقيل انكارا لغيره ان لا يرفع علم ان دليل لنا فنية لا يدل لا على الافتراق في المال
وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في السبب في شيئا للشيخ ابو معين كما نعلم بان الواجب السبب ليس لا فضل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء
كيف والصوم انفس المال المكفوف وغيره والثاني كما برة وهبت وعلى الاول انما انفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد فعله
وفعله ليس لا الاساس الذي هو الصوم فقد وجب بشئ باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد فعله فله يوجب اعتبارا بالبعد من كلفه به وان كان نفس الفعل
والفعل هو الواو فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يقتضيان بخلاف الواجب للمالي فان المال شئ يوجب في الزمة بايجاب الله تعالى والاداء
فعل فيه فلا باس بالافتراق ولقد بين هذا مطلقا في العبارة وفيما ذكرنا كتابه في الجواب انه اشك ان الصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي يحصل
منه العيين والتصور والاداء اخرج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في حاله ففعل الصوم ان اراد به الحالة التي يتصف بها العبد
نوعين الفعل بمعنى المقبول وغيره بمعنى الارتفاع والاداء وقد جعل الشارع سجرا عليه فله المكلف كما يحل في كل شئ من الواجبات المستمرة من شأنا
ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك التماسا في الزمة في العيين فانما الحالة الصورية مثلاً في الزمة فهو نفس
الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب الارتفاع هذا الثابت وجوب الاداء فالوضع الفرق بينه وبين النية في الزمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف
بشئ بسيط بايقاعه هذا وانما الحقيقة فقالوا لا انفصال مطلقا اجماعا لفصل ففصل الوجوب عن وجوب الاداء في المال والسبب في من عارضت اخرى
في وقت اخر الاجزاء لاقتضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طرقت اخرى كجبره لا يقتضيان وجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحبنا
وليس في نفسه ولا يفهم من هذا ان اقتضاء معنى على وجوب الاداء والاستدلال لا يبدل على ان بيناه على نفس الوجوب والظاهر هو انما ان الثابت
في الزمة اذ لم يود في الوقت ولا بد من التفريع فحيلة اوداه في غير وقت قال في الزمة يمكن ان يقرر هل الكلام بان به باحقيق في الاخر تطبيقا
عناقلها من الاجزاء الى ان انهدت فانها لم تفعل الوجوب فلا يلزم بالانقضاء في العبارة في الاخر تقرت السببية بعد ان لم يكن فاشتمل الزمة في
نفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضا وقد اسألنا ان لا يثبت توجيها للتفريع فالأخرى ان يحل هذا من تفريعات اشتمال سببية
وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم موافقة من مات قبل الاخر وفيما اشتمال واقف الاسرار وانما تسقط مومنة اشتمال سببية و
يقول من القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقائه وسهنا لم يبق لا ارتفاع الالهي منه توجبه المطالبة بخلاف الظاهرة اخر الزمر الوجوب مع عدم
الاداء وهذا لا يفيته هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تفرقه وبرادة الزمة انما اشتماله لا بد له من وجه وكيف يرفع الوجوب وقد يقرر سببية فلا
من الاستعانة بالاشتمال سببية فان سببية سبب قد ارتفعت وارتفع الالهي عن سبب اخر فاعلم واستدل بالوجوب انقضاء على نائم كل الوقت
بالاجماع وهو فرع الوجوب لان المالكين الزمة مشنولة لا يتذكر وهو انفس لوجه سببا وجوب الاداء والاتفاق على انقضاء وجوب الاداء عليها
على نائم كل الوقت لانهم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم انقضاء هذا في اللغو فان خطاب من لا يقرر على نفسه لغو فاعلمت اذ المالكين التام
مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عنه لا يجب الا في وجه الاداء قلنا لفظ الاداء يطلق على منيين احد هما نفس الفعل
الواجب وجوبه المأمور بطلب الاداء وهو وجوب الاداء وهو لطلب النفس ثمرة الزمة وجوب الوجوب ومقابلية القضاء وهذا هو المراد في تلك

مسئلة والثاني في ايقاع الفعل المطلوب هو العلم بالقضاء والاداء وهو الماده ههنا قد برهنتم من اجابتي في بعض شروح اصول الامام محمد بن الاسلام من ان النائم ايضا مطالب بالصلوة لكن لان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقيت المطلوب كك قد يطلب لان يواقع مثله كما في من صلاها اخر الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريم وفيه انه لو تم لزوم ثبوت وجوب الاداء لوجوب الخطاب قبل الصلح ولبطلان الافتراق بين الوجوبين ثم هو بطلان الفاعل لما كان من تعلل الخطاب بعدم انقضاء الحائط فان خطابنا فلما طرأ ضرورة ولم يكن المانع المعتدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرة متوهمه يظهر اثره في القضاء فاصح ما استدلناك فانهم ادروا واشتجوا اليه من يحاسبه ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجب بتقل لم يكن وجب من قبل بل ليس بشيء وما لكونه قضاء او اداء فزوت متاذا العرف القدر غير فار في يقال قضيت الصلوة واديت من غير فرق واما وجوب نيته قضاء ثم لم يجب عليه نيته او يجب لشارع بعده والاعذار فلا دلالة على ثبوت الوجوب على النائم بل ان الغرض من الاجماع على كون صلوة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء وان كان اصطلاحا فاما ما لم يكن اصطلاحا فاما عليه من حصوله وان مقهورا معلوما من الشارع والاجماع على ثبوت قدر المعنى بصلوة النائم بعد الانتباه وايضا حديث القضاء وناطق بان الصلوة المندية والمقام عنما بي القتي تودى في هذا الانتباه ففتح قيل اننا لا نسلم خطايته انما لم يجب للنائم وانما يلزم للمعتل لو كان مخاطبا بالفعل لان حال اليوم لم يوجبنا عليه بعد الانتباه فخطاب تعليقه وهو غير متعلق بالانائم كما ان الخطاب المتعلق للمعدوم فانه تعليقه لا يلزم منه اللغو واجواب ان الكلام في خطابية تخشعنا انه لا يلزم لوجوب الاداء منه وخطاب للمعدوم انما يصح تعليقا فلذا يصح ان يتعلق بالنائم تعليقا ولا يصح لنا ولا غيره من هذا الخطاب المتعلق بين السعي والبالغ بخلاف الاول للتخيير في فعله فبالاقتبة الصبي بالانقضاء عليه لعدم التيقن بالاهلية في الوقت الا احتياطا واستدراجا ليعرف الصوم المسافر فانه ان ادعى نيته العزم ليصح ولو لم يود ويات قيل فذلك العدة من يوم اخر لا ياتم فملم ان كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن ان يقع انه واجب الاداء وجوبا موعدا ولهذا لا ياتم بالترك لانه لو كان كذلك لكان حال السفر بعدة متساويين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسم اليه فينبغي ان ياتم اذ كانت قيل ذلك العدة كما ياتم بعده اصل ما تم في الحكم واجاب الشيخ ابن الهمام عن هذين الدليلين ان ههنا اقامة لسبب مقام لسبب فحق النائم انما يجب لقضاء الادراك لسبب وفي المسافر انما يلزم الصوم لذلك لانه كان الصلوة والصوم وجهين عليهما وبذا خيرا فان اقامه لسبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مستظا للطلب الذي يسقط ويستحق احسن ان يحصل عين الطلب يا من عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فمذا الغرض لوجوب غير ما عبارة شئت وان كان اقامه من غير هذا الاعتبار فامى شئ يقضيه النائم والمسافر وادى شئ من المسافر من ادائه وعلمه بالفرجة هذا هو العلم التام عند علام الغيوب وقيل في التكميل ان الوجوب لا يلزم بقاءه اسس لان استحقاق الثواب لا يحل من نوع شغل الذمة وعقلية احسن حتى كما هو في ثبوت الوجوب قبل اداء الخطاب فير عليه انه يلزم ثبوته استه ثبوت الوجوب بدون اشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا وقد عرفت ان منظر اصحابنا قائمون بالحكم قبل اشرع ولا يلزم منه صالته اصل خامس فان هذا الاصول كاشفة عن اشغل الذي كان من اشرع خيرا لكون احسن عقليا وبقا لواجبه فمبعض الامام كما انما بالفضل ايضا ثم علم انهم صرحوا بان لا طلب في فعل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في طهره جبر الفعل بين فعله مستحق كسنة الله يستحقها بالاداء اي الطلب ويعد عن الضر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء فغيره طلب الا ان مثل شئ مستحق كسنة الله يستحق العقاب وادروا ان الفعل بالطلب ايضا يستحق العقاب وهو اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط وقد علم ان لا طلب فلا وجوب قاي شئ يسقط بالفعل وبقا قصدا لا تمايزا بالعلم به اي بالطلب اذا طلب فلا قصدا لا تمايزا فلا يسقط لولا بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين ههنا لا في المالى ولا في المالى بل في المالى بالطلب ووجوب موسع الى الاخير وعنده تضييق لا غير

لو كان في هذا الخطاب

لو استحق احسن الذي يحصل من العلم

مختار الشيخ ابن القيم والوجوب انما لا يسلم ان الواجب ان يكون واجباً بالطلبية فقط بل قد يكون واجباً بالسبب اليه واشتق قد ثبتت في الذمة
ولا يطلب كالدين الموصول والوجوب المطالب الى انسان لا يعرف كالمدينين شيئا من في الذمة بولا يهديان وفيه مسند للنسب فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز
ان يكون هناك وجوب موسع الى حلال الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه إشارة الى انه لا يتم الاستدلال بها كما وقع حين بعض المشايخ
ذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعاً الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثر بالموت قبلها ان ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه مثال
والامثال تفرغ على العلم بثبوتها على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي سقوط سابق الطلب بها بل اقول فقد المقام ان لنا خطاب وضع بصحبة
للو وجوب كقولنا عليه وعلى الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين خطاب تكليف بالافتقار فاذا كان الخطابان مختلفين فيجب
ان يكون الثابت باحدنا غير الثابت بالآخر والا فثبتت لفعل مقام كذا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب بغيره فطلبه بغيره
في جميع من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فيعلم ان الوجوب في وجوب الاداء في آخره في فصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول
اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب وان خطاب التكليف فالتكليف وضعاً ونوعاً
فطلب الوضع قد ثبت ولا يذهب عليك انه لو تم قائماً بدل على غاية منهما في المفهوم لكان الفصل نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب
هنا دون ذلك قال شيخنا كان لا يملك الفروع وانما الاسرار الباقية من سره انه غير تمام او يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلباً لا يقع عنه وجود
سبب لا غير فلو قيد الطلب ولا يسلم المغايرة الذاتية بينهما بل لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النأي عن
قائه فطلبه في خطاب الوضع هذا واما في فيه فانه بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شناعة فيه واعلم انه قد ثبتت لفصل نفس الوجوب عن وجوب
الاداء جبراً من لا يذهب عليه اصلاً لكنهم بالتفاوت هذا في وجوب الاداء في غير الآخر نفس الوجوب فقلوا والاداء واجب الاداء فانما يتحقق في الآخر ويتحقق
الخطاب فيه وهو وقت التضييق وادور عليه انه لو كان الامر كذلك كان الطلب مع المطالبة اذ حال التضييق حال وجود الواجب قبله ليس وجوب
الاداء وهذا لا يلائم الاختصاص بهذا المقام فانه في الصوم ايضاً يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقيل لا يلزم في الصوم ولا يلزم في الاداء لان السابق
على زمان ليس الوجوب فقط وتضييق من غيره والاداء السابق على اليوم المقارن لطلبه بوجوب الخطاب بان يحصل في وقت التضييق في الصوم
في اليوم فلا شناعة له لو ادعى ان فيما قبل الاخر ان ادعى سقوط الفرض في مكان وجود الغنية وان اخر فلا أثر فليس هناك طلب الاخر في الوقت
الاخر فثبت وجوب من دون وجوب الاداء واما في الاخر فياثر بالتأخير فيه كوجوب الخطاب ولا يخفى في قائه لا يلائم انتفاء الطلب لمضيوق فانه
ان كان طلب في الاول موسعاً الى الاخر بحيث يتغير التكليف ان يودي في اي وقت شرع فلا يلزم بالتأخير ولا يجوز ولعله من ههنا عزمهم
ان المطلوب في الطلب المحتمل لكن منوع عنه كالتأخير في مواضع نحره يلزم عليهم ان لا يتحقق امتثال الصلاة ولا يكون الرسول عليه والصلوة في الصلاة
والصلاة رضوان الله تعالى عليهم متمثلين للاوامر الالهية فان الامثال ايضاً المأمورية كما هو مأمور وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الاخر وفي الاخر
لم يتعلق لمع الاداء في الوقت السابق على الاخر من التعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقدم ان عدم ثبوت الاشتغال لاجل ثبوت ما هو عليه
وهو اتينا ورضينا عند المباداة الى الفصل قبل طلبه غير صحيح ثم انه يلزم ان لا يخرج التكليف المنجز في الصلاة الاعلى قل القليل من التكليف لا يثير
بالفعل حال التضييق او العاصين وعلينا بغيره بزاو قد وقع في هذه المسئلة نفع الخطاب لانه من طابع الاوكيا وذل فيها اقام كثير من المنة
وانما يقال في السداد مسئلة الواجب لكان اداء ونقص الاداء في الواجب في وقت المقدرة لم يشرع ما دخل فيه المودي في الاخر من الوقت
وغيره لا فشيء ان اجنبية الوجوب واجبا لا او فانه معنى الاداء غير سابق قبل الاداء فمثل الاداء كالتحرية عنه بعتقه وركعة عند الشافعية

ان والطلبية انما

على القول بالاعتماد على الظن معتبر ما لم يظن اعتقاداً وادّعاءً كحكمه في الأصل المودعي ارفع في الوقت بل لا يثبت من آخر مع ظن السلامة واما في جادة
 فالتحقيق انه لا يعصى ولا يعصى ان اذا التاخير لظن السلامة جائز ولا يثم بالجملة والقول بان شرط الجواز ان لا يكون التاخير الى الاخر سلامة العافية اليه
 واذ امانات فجادة ففقد شرط الجواز للتاخير فيمنع ان ياثم وروايت في منع التكليف لجملة المتأخر في اذ لا يعلم بسلامة العافية واما ان ظن في هذه
 الصورة فكل اعتباره جاز التاخير فلا يثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمتأخر وفيه افيه كانه وان لم يكن تكليفاً لكنه اياه فلا يثبت
 في المتأخر واما المصلح الى ضعف هذا القول لا العلم بما في شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يودي الى التكليف بالجمال فان العلم بالسلامة
 محال عاوة واما انفس السلامة فواقع يقضي هذا القول التخييل من الممكن وهو التاخير حال السلامة وامتنع في التاخير عند عدم سلامة ولا شحالة لشرط عظم
 الشرط وهو التاخير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوس فان اتوس بيقينه ان تخيير المكلف في التاخير وهذا التاخير يقتضي ان يتأخر ولا يؤخر فاذا ان لا يثبت
 البناء على ان ظن جاز التاخير فلا يثم فالتكليف في التاخير هو الجواب العمري فانه يجوز فيه التاخير عن السلامة وايضا المقصود من شرط السلامة ان يجوز التاخير
 بشرط عدم التكرار في وقت الموت في وسط الوقت قبل الاداء وجاز له ان لا يثبت فيه التاخير بين ممكن ومتنوع قلت قد وجدنا النص في الموت على جواز التاخير الى اخر الوقت
 من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزاً في وقت دون وقت وتخيير بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير مع
 مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوس المفهوم من النص في خلاف الواجب العمري فلا نص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط
 عدم الاخلال والاعتماد التكرار من غير عذر الى ان يموت وهذا رفع حقيقة الوجوب فافهم وخرج الشيخ ابن الحاجب فيما وقته العمر كالحج فيعصى بالتاخير
 وان كان مع ظن السلامة والموت فجادة وبين غيره اى غير باوقية العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجادة ليس
 بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سببه عصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصى في الثاني ايقر وعذ الفجادة فافهم
 فلو قيل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق وفيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقيقته ان يعصى بالتاخير
 عن العمر فاذا اخرج مثلاً واما فجادة فقد ترك في تمام وقته المقرره بهاته ولا لا تقع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فترك في تمام
 وقته يقيقته ان يعصى في الثاني ايقر وعذ الفجاءة فافهم فلو قيل عذر الفجاءة فافهم فلو قيل عذر الفجاءة فافهم فلو قيل عذر الفجاءة فافهم فلو قيل عذر الفجاءة فافهم
 الاخر فياثر بالتكرار هذا والتمس الفجاءة لما ثم فيقر لم يثبت ويعد ب من يشاء سئل انفسه في وجوب التاخير والى امر جدير في عبارة بعض المشايخ بسبب
 جدير وعليه الاكثر من الشافعية والماكية وبعض مثلاً كالمالك في التاخير عاوة وهو بما يوجب الاداء وطه ربه ان لا يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب اقتضاء
 والى ما يجب اقتضاء على تأخر كل الوقت ولا اقتضاء الصوم على الجماع والمساقر لا بالاداء الفعل الذي يودي في الوقت سواء كان وجوب الاداء لا فوجوب
 اقتضاء اى الفعل في غير الوقت ثبت بسبب يجب الفعل في الوقت وهو المختار لهما في الحنفية وكما رجم كالعامة الامام ابى زير فخر الاسلام وممثل الأئمة في
 للسلامة وابل الحديث ثم هذا الخلاف في اقتضاء العمل مقول فقط كما صح في بعض وهو الحق صاحب الشك وهذا العبداء الخلاف في اقتضاء مطلقاً مقول كان
 او فيه كما هو الظاهر من كلام الأئمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام نفس لائمة القول فيه لاكثر ان عدم اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري
 فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس وجب الا لا يمكن ان يقتضاء كان صوم الجمعة اداء وسواء لصوم من هذا بين البطلان وهذا الاستدلال لما تم لو
 اى الحنفية النظام اقتضاء فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظاً وهو اى هذا الاداء وبعيد منه كيف ولا يلحق
 بحال جاد من الناس فالتاخير باصحاب اليدى الطويلين العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتجوا في جواب اقتضاء ان لا يثبت زائداً ولو لم يوجب قضاء
 كل وجوب كالحج والعيد وكبيرات التشرع في العمل مقصود من مطالبة الله فيصنع مطالبة مثله عند قوته لا بان يكون اللفظ والاعلية بالمطالبة واد

في الموت
 في التاخير

او التضمن فايجاب الاول هو الجواب الثاني الذي هو المتل وتخصيحه انه لا شك ان ايجاب الاداء واجب بثبوت الواجب على الزمة وتعلقها به سواء كان مفصلا
من الطلب ولا يطلب بقاء هذا الفعل اما هو لتفريق هذه الزمة من الاشتغال واذا لم يقع الفعل ينبغي بالاشتغال والضرورة قافية بانه المكان المتل
على المصلحة التي تمل عليها الاصل كافي في تفرغ الزمة طلب الاجل تعريفها فالواجب الذي يتوغل الزمة بالفعل بعد قروح الوقت هو الواجب الذي كان
قبل الخرج وطلب بقاء ذلك الفعل في الوقت لتفريق تلك الزمة تتضمن بطلب المثل في الاشياء والشيء لها مثل عند فوات الاصل تعطين الملتزم والملازم وعدم
اقتضاء صم الخميس بصوم مثله باكان صوم الجمعة السبت او غيرهما من النجوم لا تقتضاء غير ضروري البطلان ولا صبر من عليه بل المرمان ربما يقتضيه
خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوبيا لتفريق المثل لما كان به المثل قضاء له بل عبادة مستقلة اخرى والواجب ان يكذب به ولا روي على امر
الشيء روي في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤنفة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
رواه الشيخان فانه صلح حكم بقضاء نفس تلك الصلاة بسببه وقد يستدل ان فوات الاصل باليتلوع العيوب الكلية ولا يتجبه على الزمة من حيث اعيته على الزمة
لما كان او متجبه معصية لا غير لا يسيل في الاول والا لا وجب الجائز ولا الى ثلث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا روي على
سوى الكرم ومعصية ترك نفس واجب وبني نزول بالقضاء فحين الثاني وهو المسمى في قتال فيه ثم المثل في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند
من غير قوتين من اشخاص فانه ربما يظن لشئ من المثلين وسنه الواقع لا تماثل كركبات الحصر وقت الامر اربع اخرى غير ما في ذلك الوقت وصوم اخر مرفقا
واول شواك فيحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان من التماثل على طبق ما لا ياتي منه العقل فيحتمل مثله معقولا ولا يتلصص كما علة فيقاس عليها الامثال
الاخر التي يوجد فيه تلك العلة لاقتضاء على المسافر والناظم فيها في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات والمنذورات وان كان معقولا تماثل بين اثنين الى
لا بدرك العقل وجه التماثل فيكون في كل واحد من اثنين في غير ما في الاخر فيكون في كل واحد من اثنين في غير ما في الاخر فيكون في كل واحد من اثنين في غير ما في الاخر
او غير ما في كل واحد من اثنين في غير ما في الاخر فيكون في كل واحد من اثنين في غير ما في الاخر فيكون في كل واحد من اثنين في غير ما في الاخر
الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان يزول باتيان الاصل لكن الكلام في هل سبب الوجوب في حال الزمة يقول سبب الوجوب سبب الاشتغال بالاداء
فانهم فاحش الاحتياج وزعمه وقيل ان كل ان يفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول بسببه موضع فان الاداء كما كان تفرقا للزمة عن
اشتغال الاصل بالفعل لك الاتيان بمثل غير معقول وبمثل معقول وان طلب الاصل متضمن بطلب المثل عند الفوات معقولا كما كان او غير معقول وبان لك
ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول الصلاة بان لك ايضا فسادا توهم ان لا يحتمل نفس الوجوب المأمور به في وجوب الاداء كما قرنا سابقا
فاسد بوجه آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه في غير العيد ولا يوجب في المستور ان يقتضاه اى صم الخميس امران لصوم ولو نسف
الخميس فاذا عجز عن الثاني اى عن كونه في الخميس لقتل مقتضايا للصوم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فالصوم مطلقا لا يقتضاه حكم الخميس
صوم الجمعة وانما لا يقتضيه صوم الجمعة مطلقا الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فيقتضيه نفسه غاية اسقوط اولا وجوب الاداء القيد فالصوم مطلقا لا يقتضيه
نفسه المطلق للصوم المصلح كونه فيه وفي غير فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب بقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا عن القيد بل فيه
نقط هذا لو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضيه مستثنى الصوم المقتضى بكونه في الخميس مطلقا تفرقا للزمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند الفوات
فرج الى ما سبق لانه لا بد عليه من ان في شرحه هذه المسئلة بميزة على ان القيد هو المطلق والقيد اى مجموعها وما يتعد وان وجودا في الخارج فلا
يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يقتضيه مطلوبا في الزمة او بما هي ان في صرح يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فكذلك مقتضى المطلق عند فوات القيد
فلا يقتضيه مطلقا فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا ندان بعيد وسان الى من ياتي عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

في حاشية الثاني قوله

لا يوجب ان يكون مطلقا بل لا بد ان يتبين في ذاته كمنه حتى يمتنع مطلقا او ثابتا في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع لثبوت الاجتماع
في ذاته مطلقا بل لا بد ان يتبين في ذاته كمنه حتى يمتنع مطلقا او ثابتا في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع لثبوت الاجتماع
الحاصل بغير انتفاء نقط لا يغيره بل يجوز ان يكون مشغولا به في بطلان انتفاء القيد بغير انتفاء القيد بل يجوز ان يكون مشغولا به في بطلان انتفاء القيد
اللزوم بين انتفاء القيد والموجودين بهذا الوجود الواحد والآخر ومن بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي في نقصان مطالبته الواجب مطالبته مثله تعالى
المتأمل فان ما ذكره مغلط تشابه من المخلوط بين الوجود وتوحيده في الذمة بالمطلوبه اقول هذا الكلام ناطق بالاجتماع وليس الفصل وتماثلها وما لا يصح فيها
نحوه في ذاته القيد منها طرف زمان فلا يصح فصلا فاقبل نعم ليس فعله كمنه مشابها في الانتفاء قال وانتفاء قوله متى بالمطوف غير صحيح هذا الوجه
فان صح بناء على اتحاد العرض الذي هو المقدم مع المعروف فلا يلزم من فرد منها اى من مقوله شئ انتفاءه اى انتفاء المطوف الذي هو موضوع انتفاء
انتفاء فان الاتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء بالاجتماع الفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فلا يقطع كل مرتفع لانه تعالى على اقرنا لا يرد عليهما
كلام القائل يجب على مسئلة اتحاد الجنس والفصل كما هو موضح في موضعه وانتفاء الفصل لا يمتنع مع تناسل قطعا في مرتفعه وقد عرفت مقصوده ان الواجب
صنف البنية هو مفيد هو اما امر واحد يصدر عليه في التغير ويصير عنه به او امران متعلقان بالطلب يخلق بكل منهما فعله التام في هذا الكلام ان مطلوبا بل لا يلزم
من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الآخر على الاول طلب احدهما هذا الذي رداه والممكن برده عليه ما قام من اذ على الشقين النزاع باق المسئلة الثاني يجوز
ان يكونا مطلوبا لا بشرط الاجتماع ففني الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فلا اشتغال فاعلم ان السبب في انتفاء الطلب هو انتفاء الطلب
امر واحد هو لا يصير عنه بهذا المقيد لكن شتمنا الذمة به بل يمتنع ويقع المقيد الاخر به بالذمة والاول لم يمتنع اشتغال صلا ولزم مصيصة فقط من ذل ففعل
لما ان الحسنات يذم من لسيئات فانهم يستقيمون في فعله ففني هذا في كماله مضان اذا صام فلم يقم له حيث تقفاده بصوم بسببه فلو كان السبب
الاول وهو النذر لم يجب صوم حديد ولم يوجب النذر وكان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف فتاكم وهذا لا يخفى
ورده على القائل ما احتج به والسبب بل يرد على السبب في كل سبب لا يرد لانه لا بد من التماثل في الانتفاء وهذا لا يمكن في الصوم والرضا
المبوجي لا يمكن في غيره ومن لم يجد التماثل فيهما اصحابا يجديروا قالوا السبب بهذا التقويت فترد عليهم انه غير موجب للصوم الجدي فممن اين جاءوا وجوبا ان
نذر الاعتكاف كان موجبا للصوم لانه شرط بقوله عليه آله الصلوة والسلام والاعتكاف الا يصوم رواه الدرر القطعي واليه يفتي وصحبه النفاذ واجبا بشرط
موجب للاجباب بشرط لكن لا يمتنع تأخير الذي هو وجوب الصوم لما في وجوبه قبل نذر النذر فلما زال المانع وبقي النذر وجبا للاعتكاف مطلقا على الذمة
شبه الذي هو الصوم وظاهره انه قد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوعا من الغياب فيما ذكرنا كفاية ثم هي ايرادات لا بد من فكرها وعلمها على ما ظهر هذا
العبد الاول ان لا نسلم شرط الصوم المقصود في التذكية والحديث يدل على ان شرط الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخل في النذر كان صلا
نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشرط هذا غير مشروع بل محال فلما انتفى النذر لم يبق النذر لغيره بشرط صحيح كما في صوم العبد قلت هناك الصوم شرع
باصلة غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كاللبي في حق الصيام كما ابيد بعبادة مقصود الصوم
المطلق بشرط في الاعتكاف او المقصود به على الثاني ياتر من الصحيح التذكية فانه نذر رجعية او امر مستحيل على الاول ينبغي ان يصح القضاء مع اى صوم
كان لان النذر يوجب الاصل في هذا النحو واجبا عنها لم يبع اجباب الصوم المقصود لكونه مخصوصا بشرط في الاعتكاف كيف وجب يلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا لان مطلق الصوم بشرط والنذر بالشرط لكونه مقدما له فالنذر يقتضيه وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه يصح
المقصود واجبا ثم لما اختلف الى الشهر المبارك وجبا للاعتكاف فيه وعاقب النذر عن اجباب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة لو

نحوه في كل موضع

الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه لا يوجب صوابا لانه لا يمكن فيه وفي غير تخصيصه بالاجاب على خلاف مقتضى الشرع وانما لم يكن الصوم الاخر من ضروريات الاعتكاف
 بعد وجود الصوم بشرطه في الاعتكاف لوجوبه بشرطه فوجب مقارنته بالصوم الشرعي فادوا صام ولم يعتكف ففقد الاعتكاف بغيره مطلقا من تلك المقامات
 وقد كان لوجوبه الشرعي والواجب بالمشروط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك التذرع وهو الصوم المقصود ولا يسهط عن الذمة لان الواجب لا يسهط بدون
 الاداء او ذواله والواجب بالوجوب واذا وجب فانما وجب لم يقارن الاعتكاف بالذمة فسميت المقارنة ضرورية فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة
 ان هذا التذرع لما اوجب الاعتكاف الى حاصله الى ايجاب الاعتكاف والواجب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر ان الثاني في الاداء لما منع فاقترن القضاء ولا رتقاء هذا
 ما ورد في فاصلة الثاني ان لا يلزم ان لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا وانما اشار الى جوازه لقبوله وانما ابي ولا يوجب الصوم المقصود ولا يقتضيه شهر رمضان اخر
 ولا واجب اخر لما بينا في قضا رمضان الاول ان الحلف الذي هو القضاء كالاسل الذي هو الاداء واداءه في الاصل جائز في الحلف هذا نادا لاسل في حال
 لما وجب الصوم المقصود الذي هو شرطه بذواله في الحلف فكيف يصح في القضاء فالمرم تقويت الواجب ان جعل مطلق وجوب الصوم ما قلنا من وجوب الصوم
 المقصود فمع ان لم يدل على ما فيه المطلق بل يلزم ان يصح في الصوم التقاطه او المنع والآخر والجواب بان مقتضى ما قلنا ان شرط الصوم المقصود وانما نقول
 شرط الصوم والتذرع بالمشروط يتضمن التذرع بالشرط المقارن له فالتذرع بالاعتكاف كان موجبا لما لا الله لم يظهر اثره في الصوم لكونه واجبا بتفصيله
 غير ممكن فوجب التذرع اعتكافا فوجب لكن مقارنته بالصوم الشرعي المبرك والا كان ايجاب الشرع من غير شرط فاذا فاقا الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمة
 الاعتكاف مقارنته بهذا الصيام بالاجاب التذرع كان في التذرع الى ايجاب صوم اخر كذا في ما اذا صام ولم يعتكف فانه على الاعتكاف في ذمة مطلقا من
 مقارنته صوما فوجب التذرع صوما اخر مقارنته والاداء والمجوز والمذكور من وجوب الشرط بدون الشرط هذا عذري ولقد طول المتأخرون في هذا المقام
 في سقارهم فلم يأتوا بشي يرفع به تعليق القلوب وبانه عليه عسى ان يكون يهدي به لعل ليس مسئلة مقدرة الواجب المطلق اى الواجب الذي وجوبه غير متوقف
 على المقدرة وجوب مطلقا اى سببا كان او شرطه ما كان لوضوء او قفلا كسر الصلوة عادة فكمس من الراس غسل الوجه وقيل الوجوب في السبب فقط واد
 في من المقدمات وقيل في الشرط استلزم فقط وبه مختار من ايجاب قيل وجوب بشي من المقدمات مطلقا ان التكليف به اى بالواجب بدون تكليف
 بمقدرة يودي الى التكليف بالحال فاشي بدون سبب والشرط محال يقال للحال ليس ان التكليف بالواجب باثباته في الشرط مثلا بالواجب مطلقا
 فان الصلوة بدون الوضوء محال الصلوة المطلقة لا تقول التكليف بالواجب ما يقارن بالمقدرة فهو الذي هو مطلق بحيث يصلح المقارنة ودمس في
 التكليف تكليف بما يتناول الحال فالحال مكلف ولو تجوز في هذا ظاهره فلا تقف على التزمي تحصيل سبب الواجب وجب تحصيل سبب الحرام حرام بالاجزاء اى
 قد اجمع على وجوب سبب الواجب وجوبه سببا للحرام لئلا يلزم التكليف بالحال لان هذه المقدرة تثبت بالاجماع ليدروا عليه انه قد ثبت بدليل ان منفصل عمره
 وليس وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب ايجاب ذي مقدرة فمال وسأل لانسلم لزم التكليف بالحال انما يلزم لو كان التكليف بالواجب من
 غير وجوب المقدرة اصلا في نفس الامر وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون وجوبه الغيرة اى لغيره وجب الواجب كالاجماع انه وجب بنفسه سواء وجب لغيره اى
 ان الكلام كان بالنظر اليه يعني انه لو لم يكن مقدرة واجبة بالنظر الى الواجب كان التكليف بالواجب مقارنتا ولا مال عامه امازته بالمقدرة فصارت التكليف
 بالواجب تكليفا بالحال فالتكليف كيف يجب المقدرة وبى غير مأمورة اذ لا يلزم الامر صريحا لان لا نزاع في ذلك بل المراد من وجوب المقدرة انه اى الامر بالواجب
 يتبعه اى الامر بالمقدرة معنى وجبة لوجوب الواجب ومأمورة بامره وهو معنى توهم ايجاب بالشرط والواجب الشرط ولهذا لا يلزم الاممية واحدة او ترك
 الواجب مع المقدمات بالنظر الى الواجب الاصل لذات المعاصي بالنظر الى السباب والشرط بل معنية الواجب لاصل نسوة اليها بالعرض والظاهر ان
 المنكرين لا ينكرون هذا بل ناكروا الوجوب صريحا فالنزاع لفظ وان انكروا هذا المعنى فقد ظهر قساده فاعلمون بعدم الوجوب فظنوا لا وجوب لكونوا

ان شرطه

سبب

تتحقق ايجاب الاشتغال بالصدقة ولو تيسر او فيه شبهة لان كون الاشتغال بالصدقة من لوازم الكف عن الفعل مما فانه قد يوجد الكف ولا يحظر منه بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان عدمه يكون من عدم العلة لا لوجود المانع الذي هو الصدقة فكلما يلزم الايجاب فان الخطاب به هنا
وهذا بالذات متعلق بالفعل بالصدقة والتفاوت بالاصالة والتبعية فبالاصالة الواجب والتبعية الكف عن الصدقة كما في ايجاب المقرته فعلى هذا اترك الواجب من
الاشتغال بالصدقة فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما ليس الكف بالصدقة بالعرض وعلى هذا فلا يليق ان يقال في هذا الحكم وجوب الشيخ ابن القيم
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عندنا في التفرقة العينية معصيتين من عند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فان الخطاب عندنا للعاملين بالذات واصالة الى الواجب
من الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فانه يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعليق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالان كان الخطاب معصية لا يفي وجوب
فالتفرقة لا طائل تحته ومن هنا قيل بيقينية الامر بالشيء كراهته عندنا فان خطاب الضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام في الاسلام والاشارة في ما يجب في الصدقة المأمورية والمنهي الاول انه الحكم للمأمورية والمنهي في الصدقة الصلواتي وقدر شبه الى الشيخ ابى بكر الجصاص
قدس سره في تحريم الصدقة المأمورية ووجوب الصدقة المنهي عنه ان كان واحد الثالث كراهية المأمورية وكون الصدقة المنهي عنه في معنى سنته وجهه وقال هذا صحيح عندنا
قال بعد ذلك في الفرق بين الاولين والآخرين الثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا اننا اثبتنا لكل واحد من القسمين ادنى ما ثبت به لا
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي حرمناه فبقا على هذا وهو ان هذا المالك ان امره ان يمسكنا اقتضا وسعتي الاقتضا وهذا انه
مفروض في مقصود فصا شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشريعة ثم قال بعد عدة سطور فائدة هذا الاصل ان التحريم غلط يمكن مقصود لما لا يمكن اعتبار الا
من حيث يفوت الامر فالام لا يفوت كان كرويا كالامر بالقيام ليس ينتهي عن القدر قصاصا اذا قد تم قيام لا يفوت مكرهه فقلنا ان المحرم
لما منى عن ليس الخطي كان من السنة ليدل الاثار والرواء الى اخر ما ذكرنا من التعريفات لما هو واجب الشريعة وقد تحيى العلماء والاعلام في حل هذا البحث
فصل بعض على اننا لا نلزم حاصلا ان بالصدقة خطاب الضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهية ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا يخالف في المنه بينه وبين الشيخ لانه يكره على الاستعانة قوله واما اذا لم يفوت كان كرويا الا ان يقال من هنا شرع في كلام اخر فالامر بالصدقة
هنا المتعارف من لم يثبت بالخطاب غير صريح كما اردنا سابقا فكل امر او ما منه عليه بقوله لكن يلزم على هذا الاطلاق المكروه على الشيخ اعلى الحرام وهو بعيد جدا
وحله اخرون على ان مقدمه من اثبات الكراهية في غير المقوت من الاضداد وتقرير كلامه الاشتغال كل من الامر والمنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني المستتر
الذي سميناه اقتضا رايه اطلاق واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدة ان الصدقة ان غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر بالالزامات
فان الامر لم يكن حراما بل كرهيا وعلى هذا التقدير لم يكن ذكره من المصيب في الخلافية متساويا ثم ان ما دعه رضى الله عنه لقوله فالام لا يفوت كان كرويا
في مفهومه بعد ان لم يثبت ان فانه اذا لم يفوت لم يتضرر بالامر فان ثبت الكراهية فبذلك اخر الحكم الصدقة واما القدر فانما لا يفوت لان القيام ليس منضا
وايمينا في الصلوة والاكراهية فلان كل الغير الافعال الصلواتية فيها كرهه اذا كان من جهة ما لا لانه كرهه لشيء والمالبس المحرم الا اذا كان له الماسح من ليس
الخطي وقد كان المستر فضا واما تعيين ليس الا اذا روى الرواء لانه لا يفسد الخطي في مقوت بهذا الكلام في باقي الفروع لا يطل الكلام بذكره فقلت قال
بشيء مني في صدق عينا فكل من الاضداد مني عنه والمنهي عن اعتدال استلزم الامر بالصدقة الاخر تحيى هذا الصدقة الاخر مني عنه عينا وامور به تحيى فانه في كل
والحرمة في شيء واحد بصف قلنا الامكان بالنظر الى شيء كما انه لا ينافي في الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شيء اخر كما المأمورية والواجب بالنظر
الى شيء لا ينافي في الحرمة ايضا الى شيء اخر فلا استحالة في التباين في الامتناع والحرمة من الواجب لانه مقوت له وليس له الاجتناب عنه مطلقا بالامتناع بل
لاذ الواجب والمنهي انما يكون وجه بالتصديق والاجتناب منه فصد هذا الصدقة انما يكون بالنظر بالتصديق والاجتناب عن هذا الصدقة وانما وجه بالتصديق

منها

حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمورية في الاستقبال فلا يلزم تعقل الصلة وبهذا غير واثق فان الحجب ان يقول لا بد من تعقل
انتفاء المأمورية في الاستقبال والاشتغال بعقد وهذا القدر يتم المطلوب فالاعتراف عليه بان الامر لا يقتضي تعقل
الانتفاء ولو سلم في الاستقبال لا تدرى ان المصلحة مأمور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال الامر فان المؤمن
مأمور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل في غير حاصل من غير صنع المأمور فكيف انتفاء مشيئة وهو لا يستلزم تعقل الصلة صلا
وحيث بان غاية ما يلزم تعقل الصلة لم يكن مستل في تعقل الصلة نسبيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان لا مفضل انتهى عن الضد ولم يرد به وبالعكس لم تعقل
الاضداد في الامر مشيئة وفي الالف امور تافها لا مهيئ في تعقل من غير تعقل بهذا التوهم من تعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع بهما نوع من الاطمان
وبما يتبيننا عليه لتكامل في مسكبة نسخ الوجوب على انتفاء الاول فسيتم في الالف على الالباقية والجواز لنسخ صوم عاشور الثاني نسخ بالنتي عنه لنسخ التوجيه
بنت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخ من غير الباقية جواز وتحرر في الاول الجواز بالنسخ النسخ ثابت الباقية وفي الثاني لاجاز اصلها لاجماع فقو
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يقتضي وجوب انتفاءه المقدم وقال في نسخ الوجوب بالنتي الثالث بقية الجواز بالنسخ المنسوخ فلو كان
للغز الى الامام حجة الاسلام فانه واقفا في انه لا يقتضي بالنسخ المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يقتضي جواز فانه جواز مع الحرج في التركيب الثاني
لا ينافيه فانه ليس بصيغة التي بالفرق فيقتضي على اكان من الجواز والنفي المحرج في التركيب اعلم ان الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقتضي في
التركيب لا الجواز الاعم منه ومن الالباقية فان الامر ليس الا بطلب لفعل محتملا لا غير فبعد طر ان النسخ لم يبق هذا الجواز المقارن المحرج في التركيب الباقية
ومطلق الجواز الشامل الاول عليه اذا كان دليلا لم يبق في المدفوع الجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فانهم فانه
وتبين في الجواز جنس الوجوب والجنس يتقوم بالفصل فيرفع بارتقاءه قلنا يتقوم بفصل اخر يبين من رفع الفصل الوجوب وهو عدم الحرج على التركيب
كالحجم الثاني يرفع نموه الذي هو الفصل ويبيح جهاد مع فصله فتدبره فيه نظرا بهر فانه اذا ارتفع التوهم بفصل فلا بد من علة اخرى ملققة بمفصل
الامر والنسخ المنسوخ اذ لم يكن والا على هذا التوهم فلا بد من دليل اخر اليه فكان ثبت به والا لكان اذا ارتفع من الجسم لا بد من علة اجمالية كما لا يخفى على
المصنف وربما يقال ان المركب الجواز الذي فيه اجزاء غير محمودة محمودة الجواز في فصل الجواز في رفع الفصل مع بقاء الجواز اما المكسب الذي هو الذي يميز
جنسه من فصله في الحارج بل امر واحد بوجوبه الجواز في فصل الجواز في رفع الفصل مع بقاء الجواز لكان مركبا من المركبات الذنبية
او لا تعقل اجزاء غير محمودة فالقياس مع الفارق فاما في المدفوع ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه يطبق ما بينا اياه وكان موضع اشتباه
اراد ان يفصل ما في الجواز ليرفع الاشتباه وقال علم ان السجائر كما يطلق على المباح المباحين لا واجب والمندوب كك يطبق على ما لا يتبع شرعا هذه
العبارة بحمل محليين الاول اعلم الشارع بعدم انتفاء المحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي اشتباها بقاءه بعد انتفاء
الوجوب الثاني ان الشارع لم يحكم فيه بالانتفاء فهذا هو التوقف الذي يقول به بعد انتفاء الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والواجب لا يطبق
على ما ليس بمقتضى عقلا باحد الوهمين ويطلق على ما استوى فيه الامر ان شرعا او عقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو امر من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء وعدم الحرج في الفصل ويطلق على المشاك في ذلك عقلا او شرعا كسواء المسئلة يجوز في الواجب
اجتماع الوجوب والحرجة بان يكون نوع منه واجبا ونوع اخر كالجواز لا يجوز في التمسك فانها نوعان لمطلق السجود الواحد فيسبى مع وجوب الاول وحرمة الثاني
ومن بعض المعقولة هذا الاجتماع كحكمة لا يفت اليه وصره في السجود فصل التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الوجوب تعظيم الله تعالى والمسلم تعظيم
الشمس لا يجزى في هذا المقام فان التعظيم واحد فيسبى واحد نوعه في تعظيم الله تعالى واجبة الامر به تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالرفع

الاشارة الى ان الجواز لا يقتضي تعقل الصلة

بل يمتنع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا جرميا فذا واما المشهور من ان الكلام في الواحد شخص متحدان في المال لكنه انما غير بهذه العبارة لان التكليف بالنوع قد يخص انما يوجد بين الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وبذلك هو مرادوه مما قال في الحاشية وبذلك هو المراد المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان الشخص بعد الوجود والان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد لا يتبين انما يتبين بل من يدعي ان ما ذكره القوم باطل بل ان هذا التفسير اولى وحسن ما مل الوجود الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بقر وما حرمة عن وجوب الكلف عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتماثلين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جئين بخلاف الواحد لا يتبين ان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما حرمة عن لزوم الكلف عن نوع ولاتما في ولو اريد تجزئته لزوم الكلف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكلف فلو نوع بهذا وجهه كما انه ان حرم النوع في شخص اوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو محسوس وانما لانه ان اعتبر حقيقة سمته وادجبت باعتبار حصوله لانه لانه فحقا الواحد لا يتبين في هذا الاصطلاح وهذا النوع من الاجتماع جائز باتفاق من لا يقيده باتفاقهم وان اعتبر نفسا وادجبت الاتيان بهما لانيان واحد من الافراد ولم يلزم بل لاحظ خصوص فصل منها وادجبت نفسا بان يكون المعقود وعدم الاتيان بهما نفسا لا بخصوص تحصلهما فهو المراد من الواحد النوع وهذا النوع من الاجتماع متنازع فيه ولا شك ان التسمية بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه بكلام المعرف فمما حصل المسئلة ان ايجاب شي في ضمن بعض افراد النوع في ضمن بعض افراد النوع لا يجازي ذلكا بعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوبه في ذاته بان يتصف بهما في اشياء صوره سواء ذلك في الاشياء او في نوعا فانما ان تجد فيه ابعثه حقيقة او حكما كما اذا تساوى في الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو محسوس في الحقيقة بل هو ليس به من قبل نسخ المؤكدة لا يرفع هناك الحكم المؤكدة فالحكم المتحقق واحد بهما الكلام في الاجتماع ثم مرته وقال بل تكليف محال لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شخص واحد فاما وجهه فيكون واجبا وحرما وهو جميع بين المعتبرين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يتم اذا لم يكن تعدد وجهه اصلا واما اذا كان تعدد وجهات تساوية فعمل الوجوب والحرمة في شخصان فلا اجتماع للمتماثلين نعم لا يمكن انما مثال في التكليف بالمال لا تكليف محال فتدبر واستعد ابعثه حقيقة وحكما بحيث يمكن للاعتراق من احد هما كالصلوة في الارض المنصوبة فتدبر الجواب من الحاشية في المالكية يصح هذا النوع من التكليف فالصلوة في الارض المنصوبة وجب وحرام معا قال فيهما يستحق ثوابا للصلوة عقابا لمنصوبه قال في الحاشية في المالكية لا يصح وسيقضي اي ينحل الذي شأنه هذا الطلقة يشبهه الامام الرازي صاحب المصنوع فان سقوط الطلب اما بالامثال والشخ وكلها متفادان في الامام احمد بن حنبل واكثر المتكلمين في الجناحي والروافض لا يصح هذا النوع من التكليف ولا يستطاع الواجب لانه لا يتخلل الاجتماع وصفين متضادين وهو غير ما ذهبنا اليه او عدم تحال للمعلقين اما حقيقة ثابت بهما فان الكون في المحذور ان كان واحدا شخص لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث انه صلوة وعبادة والكون من حيث انه منصوب وقد عرفت ذلك الغير في المحذور الاولي يكون واجبا بالوجه الثاني حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة فيلزم في حواشي ما جاء لانفس ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يمتنع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا بوجه اول الامر بالصلوة وهو من انفس من الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غير هذا ظاهر كلام القائل ويكون ان يقر معارضة بانها لا يصح لان المطلوب غير هذه الصلوة فخصم النبي عن الكون في المنصوب بلازم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النبي عن الكون في المنصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانه فرع التصديق النبي المذكور واذا جازنا الاجتماع بينهما نظر الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع مغايرة الوجه والحاصل على الحقيقة ضرورة ان المصير صارت فحين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جازنا الاية منها فتقريرها بجواب ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب لانه لان الامر المعلق في طالب المطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد بالامر من صارت وليس محال الا النبي عن المنصوب ولا يصح فيه الا اذا

انما ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يمتنع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا بوجه اول الامر بالصلوة وهو من انفس من الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غير هذا ظاهر كلام القائل ويكون ان يقر معارضة بانها لا يصح لان المطلوب غير هذه الصلوة فخصم النبي عن الكون في المنصوب بلازم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النبي عن الكون في المنصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانه فرع التصديق النبي المذكور واذا جازنا الاجتماع بينهما نظر الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع مغايرة الوجه والحاصل على الحقيقة ضرورة ان المصير صارت فحين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جازنا الاية منها فتقريرها بجواب ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب لانه لان الامر المعلق في طالب المطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد بالامر من صارت وليس محال الا النبي عن المنصوب ولا يصح فيه الا اذا

فمنه قصور الذات بالنسبة لما عدم هذا العرف وعدم ذلك العرف فيعلق بمقتضى ما عدم هذا العرف بما على ان كان انصف به انصف بطبيعة الجملة لا بالجزء
 النسخ من الترك عدم سلب وهو لم ادهنا والثالث ان تعلق الترك بالمرجع من الاشياء يشهد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان اعطفت فيه بالواحد نحو
 لا تأكل السمكة الكلبين اى مجرى هذا النسخ ليس بالحققة من اتحاد تعلق الترك ما حيث شياء والى العلى ان يكون الترك نفسه ما بالذات اما ترك هذا ترك ذلك
 لا المترك الا بالعرف وذلك اذا كان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تأكل السمكة او الكلبين والظاهر ان من عطف الجملة على الجملة ليعاد في التحقيق
 سنى الترك ويكون التردد بين التردد ولا يخفى على ان ما الى نحو او الثلاثة الاخيرة واجدا في القواعد في طرق فان المقصود في الكل منع الجمع كذا ينبغي
 ان يحق هذا المقام مسئلة المندوب بل هو ما موزع فعنه كحقيقة لا يكون امورا به لا بما اقول في شرح مختصر عن المتقنين نعم انه ما موزع حقيقة وهو قول النسخ
 اما قلان ومجموع الشافعية لانا ان الامر حقيقة في القول المخصوص بالنعى وذلك القول حقيقة في الاشياء فلام حقيقة فيه قلان اتقت الاسرار الالهية قدس سره ان
 كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيلزم حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا لا ترى الفاعل حقيقة في
 القول المخصوص ان كان فيها الفاظ مجازية وانما ان لفظ الوارد في قوله وذلك القول للحال عن القول المخصوص السامع ان الامر حقيقة في القول المخصوص
 حال كونه لوجوه قلان وليس ما موزع لعدم التعميم هناك لكن ينبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخرى نعم انه ليس مستقلا اية لو كان المندوب امورا به لكان
 حركه معصية لانها مخالفة الامر والنهاى بالامر باطلا فانه لا مرجح يحل ان المندوب ليه اية لو كان المندوب امورا بالماضى قوله صلى الله عليه واله اوصا بهكم
 اولم اشق على الله ان لا تتم بالسواك عند كل وفود واهل النسخي ولا ينبغي منه انه امرتهم ونسبهم اليه والقول بالتوجه خلاف الاصل ايضا لا ينبغي ان يقال هذه
 العبارات سابقة لثبوت حقيقة قالوا اولاد الله اى المندوب طاعة اجماعا واطاعة فعل المامورية قلنا انما فعل المامورية هو فعل المامورية فيقول هو فعل المندوب اليه اية وقالوا
 ثانيا ارباب الذمة سمو الامر الى امر بيجاب وامر بدينج موزع لثبوت مشترك فلام مشترك بين امر المندوب وامر لا بيجاب قلنا هم قسم اية الى امر بدينج وامر بابة
 الى غير ذلك كما ان المندوب عليه والمباح ما موزع به ولم يمس بابه فابى هذا انقض ثم اشار الى اكل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر فسموه اخذا
 بالمتن المجازى في تقدير اية ما دلل الامر انما تم صفة لا اولى بها فلا يلزم ان يكون امر المندوب حقيقة فاقولت فيلزم ان حقيقة امره فقلت لا بأس
 به فانه حقيقة امره في مطلقا هم كذا اى اى سمية مسئلة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في سعة فلا للاستاذ الى استحقاق ولما كان
 كلامه بظاهره فاسد ولا يثبت بشار هذا التوجيه ان يتقوه به او لولا كلامه واشارة الى علمه وقا له لعله اراد وجوب عتقا والندوبية اى مندوبية
 المندوب لا لشك انه تكليف ولما جعل المباح تظيفا لان اعتقاد بابه وجب لكن ذلك حكم اخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباة تظيفا فانزل لفظ
 ولو جعل نفس خطا بشارع بالآلة كان او بالندوب والتوجيه او بالكرامة لا مطلق الخطاب الذى يعلم لقصص فانه بعيد جدا التكليف لم يرد في النسخ فيثبت
 اية الى اللفظ فقط فافهم مسئلة المذكورة كالمندوب لانهى ولا تكليف والى البيل عليه هو الدليل الذى عرفه عدم كون المندوب امورا به وتكليف والافضل
 بشاره هو الاختلاف هناك فتدكر مسئلة الاباة حكم شرعى لانه خطاب شرعى او تخيير او احكام شرعى هو الحكم شرعى والاباة الاصلية تفرع منه اى من
 الخطاب بالتخيير لانه كما عدم فيه المذكر الشرعى لحررت في فعله وتركه فذلك اى عدم المذكر الشرعى بذكر شرعى بحكم استرع بالتخيير والاباة الاصلية
 لا يكون الا في موضع عدم المذكر الشرعى للخرج في الفعل والترك بل حكمه مخصصا فان كان شرعى الحكم بالتخيير فالاباة الاصلية فيها حكم التخيير في كل حال لا يرد
 للمتمرك فانهم يقولون بالاباة وغيره من الامام قبل الشروع وقد كف من سنا اية اتفاق الحق هناك فتدكر مسئلة المباح كيمس
 للمباح بل لا يوزن في الفعل وهو جزو حقيقة الواجب لانه المادون في الفعل مع اخرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اى المادون في الفعل
 المباح بل لا يوزن في الفعل وهو جزو حقيقة الواجب لانه المادون في الفعل مع اخرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اى المادون في الفعل

ان المتقنين نعم انه ما موزع حقيقة وهو قول النسخ

ان المتقنين نعم انه ما موزع حقيقة وهو قول النسخ

ان المتقنين نعم انه ما موزع حقيقة وهو قول النسخ

ان المتقنين نعم انه ما موزع حقيقة وهو قول النسخ

تمام حقيقة المباح على المساواة في الظاهر فالماذون في الخط جزء الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله حراما وجب أخذ معنى جازم القفل ومن جعله
مباحا أخذ معنى جازم القفل والترك سلب المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكسبي من المقتضى له واحتج بان كل مباح ترك حرام أي يلزم
ترك حرام وكل ترك حرام ومزوم واجب ولو خيّر الكل مباح واجب ولو خيّر القفل الصغيرى ممنوعة أما أولا فلجواز إعدام الحرام بالعدم المقتضى
وهو الإرادة القدسية والى أدلة مثله بناء على أن عدم عدمه الوجود لا يكون عدمه مستندا إلى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
كيف لا وإن عدم المقتضى كاف في عدم الحرام فوجوب المباح بعد ذلك لا دخل في عدم الحرام قال في الحاشية أنه لا بد لترك الحرام من أحد الأمرين إما عدم
الإرادة أو فعل المباح فكل واجب لو تخيّر ثم قال فيه ما فيه وجعل مقتضى لعدم الإرادة عدم المانع فلهذا العرض لا ينسب لعدم الإرادة
المقتضى وبأن عدم المقتضى محض لا يصلح للوجوب وله إيراد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البين وغيره الحق أنه لا مخلص عنه بعد تسليم أن مقتضى الإرادة
وجوب فان فعل المباح مقتضى لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس شئ لان مقتضى الواجب الإدانت مقتضى فعل المباح ليس مقتضى الترك لا عند
وجوب القصد إلى الحرام وأما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه يتيق بانقضاء مقتضى فعل المباح الذي هو المانع فلهذا يلزم وجوب المباح الأحكام
القصد إلى الحرام ونحن لا نتردد على هذا فيجب أن تقتضي مسئلة وجوب إعدام الحرام بما إذا كان مقتضى ما وفى وقت التقوية لا مطلقا فلا يرد واجب حل
ما دعيتم من وجوب إعدام الحرام وإن الحرام وإن قول الكسبي لا يلزم لما دعيتم فلا تمسك منكم لفظه وأما ما يقال إن فعل المباح إنما يكون كماله
أسسه للحرام لو قصد فعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما فعله فعال بها فتلا يحظر بالبال ترك الحرام نعم لو كان الحرام أو يحلله ثم قصد فعل المباح تركه فانه يكون
واجبا في هذا الحال كما في التعبير الصحيح هو من وعد الأجر عليه ونحن نلزمه لا نشأه فيه فالتفت ففعل المباح موقوف للحرام البتة سواء قصد به ترك
الحرام أو لم يقصد فلهذا وجب منع الصغيرى ولو منع الكبيرى بآنا لنسلم أن كل موقوف للحرام واجب الالزام قصد به تقويت الحرام كان له وجبات كونه مقبولا
أولى مسئلة بل غايكون مقبولا ما إذا نسب إليه عدم ولا ينسب لما إذا قصد به عدمه من وجود الإرادة وأما عدمه فحينئذ عدم الحرام وفواته إليه لا
إلى المباح فتأمل فيه فانه لا يمتنع كثير فرق بين هذا السن وبين السن الأول ما بين تسليم كونه مقبولا فلا وجه لشرط قصد التقوية لانه وجوب يتيق
لا يشترط فيه النية كما تقدم والرزم عليه على الكسبي بانه أى وجوب المباح مصداق للأجل قال في الإجماع القاطع دل على أن الأثر المباح حقيقة
النية فاجاب له أى الإجماع على ما لا يمتنع إلى ذاته فعل فانه بما بهى سبحة أجمع في نفس فعله ولا في تركه وبه أى وجوبه بالنظر إلى الأثر
من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وبالعرض ولو قصد الكسبي بانه يلزم أن يكون كل حرام واجبا لأن كل حرام ترك حرام أخيه فيه وكل ترك حرام
وجوب ولو تخيّر أو اجب بان له أن يلزم باعتبار الجنتين فمن جهة نقص في حرام ومن جهة أنه ترك حرام وجوب ولا نشأه قد أتم جواب حسن فتدكر
مسئلة المباح قد يصير واجبا كالمقتضى الشرع فانه يصير واجبا فلا نشأه كماله إرادا إباح ما ذن في القفل وهو غم من المندوب والمأصم وعوى
الوجوب بالشرع ثم انه على هذا التقدير لا بد من دعوى كماله دليل عليه قوله قد يبرر وسطه فلا يتأتى خلاف الشافعى الإمام فانه يقول بوجوب
الحج والعمرة بعد الشرع فاذا في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا أن فعل يجب بالشرع حلالا لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء أى
في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا تعاده اما عقلا فظاهر وما شرعا فالحج القفل بعد الشرع فيه لا يبقى اختيارا والوقوع بالنسبة عن البطلان العمل به
تعالى لا يبطو انما كالمقتضى صيانة للودى من ابطالان فوجب القفاد بالانفساد لان ما وجب في لذته يتيقه فعوضا بالنسبة عن الفتوى وأدعى
عليه اما أولا فلان مقتضى قوله غير من قابل النسي عن ابطال العمل لا إلهية ما لافاق وانشأه لما هو المردى عن المعصية رضوان الله تعالى عليه
واجب عنه مطلق الاشارة بان هذا تخصيص للنسبة عن مطلق الابطال لا يخص فان لا يبطال كما يكون بالأشياء المذكورة يكون بالانفساد أيضا ونسبة

ان شاء الله تعالى

ان شاء الله تعالى

المحصنة في هذا الباب بل القتل به لو لم يجرى في الأفساد وغيره من الجوزان ثواب الرجل على بعض الصلوة وأما ثبتت له بصلوة
 ما بطل عليه لعل في المكابرة فان بعض الصلوة لا خطا لها من الثواب بما به بعض في العلوم أظهر ثم هنا كلامان مؤيدان الأول أن الدليل لو تم لدل على
 وجوب الاتمام فتكره يكون أثما وقد صح من رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم أفساد الصوم بغيره بالاكل ولا يتفصح ح ما في فتح القدرية عليه وآله والمصالح الصلوة
 وإسلام لعله قضاه فان الكلام في نفس الإفطار فانه محتمل على ترك الواجب فان قلت لعله يكون الإفطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما أنه رخصة
 في الإفطار في حق المسافر قلت فلهذا الوجوب فان الواجب ما لا يتركه ولا يخلص عند هذا العبد إلا باليد أو قدرا وبأثبات المنسوخة أو القول بان الوجوب في
 الصلوة على من استأهل في الأخر فتدبر الثاني أن بعض الصوم لا لم يكن صوما لم يكن فيه إبطال العمل فانه مأكلا لبعض الصوم وليس بمعمل فالا فطار لا يؤثر
 إبطال العمل فتأمل فلهذا ما رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديق رضى الله تعالى عنها قالت كنت أنا وحفصة صائمتين فمرض لنا طعام
 فاشتبهاه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انكنا صائمتين فمرض لنا طعام فاكلنا منه فقالا قضايا وما أدرى مكانه فنهى ليلان لانه فحتم على وجوب القضاء
 منه وجوب الاتمام فان القضاء ولو لا ذلك ما جازى رواه أبو داود والترمذي عن أم المؤمنين عائشة قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست بين يدي
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنها في عن عينية فجادت الوليدة باناء فيه يشرب فناولته فشرب ثم تناوله أمها في فمها ثم شربت منه فقالت يا رسول الله لقد أظفرت وكنت صائمة
 فقال لها أنت تفصيلك شيئا قالت لا فقال لا يفركا فكان تطوعا إلا أن تحمل على عدم المضرة الأخوية من لائم لما كان يعطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركا من فضيلته وكان عدا
 بالمنفعة والاعتناء فانه لما لم يفسد على الله فان الوفاة واجبانية لا يجاب عبادة اليك تقول فلان يجب بالشرع والتسليم أولى واعترض بأصل الشرع
 الإيجاب سببا للوجوب الوجوب مختص به والشرع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة ثبتت بالتحريم ولا يثبت بالكف طمعه وليس المذموم جبالا في
 صيانة ما جعل الله فوالصحي يكون صيانة الفعل أولى بل ان اللجب بمدد الا فلا بد من ايقانه فتأمل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال
 بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا جود ما استدلى به في هذا المقام فان قالوا تارة ان الموجب هناك انه يجب الاتمام في فاسدا ولا يظهر له
 بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فتقول كلاما فانضم لنا طائفة العبادة الناقصة يجب
 المكالمات وكان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ايضا عبادة كالاغتكاك في ظاهر الرأية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقصة به
 وكل الامر الى الله عز وجل سئلوا حكم رخصة وهي ما تغير من حصر الى غير الحزم واليسر التنازل بعد ذلك العسر ومنه عزية ولما تفسر ان الاول الحكم
 المتغير عن غير عزية الا حيث يكون رخصة ثانيا ما لم يتغير من العسر اليسر بل حكم ابتداء كذا يكون الحكم عزية او رخصة من احكام الوضوح
 به في البين وقيل بعض الرخص اجتهاد بعضها حرمة فكيف يكون الوضع فيها فقيها ان صدق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كون
 الرخصة رخصة او عزية ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتأمل وفي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفائس الاول
 ما استأجر اى حوله معاملة المباح في عدم الموازنة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حله وهو حرمة كإجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق
 على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع اذ هو مخوف ففضل قيل العذر دوى بالعقوبة وانما لا تخلف الميعاد وفيه العزيمة
 اولى في هذا النوع لعمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ارجوا كما يتبادر
 عليه نصية حيث ومن هذا النوع الاكراه على الجزية
 ما لا يغير في المنفعة قال لثابتية الرخصة بالشرع من الاحكام مع قيام الحزم لولا انه وبغيره منه انه يصير مباحا بالعذر ونخرج الدليل المحرم عن الدلالة
 وقد صرح به في المحصول حيث قال ان اجازة فعلان جاز مع قيام الحقيقة المتعينة او الاول الرخصة والثاني العزيمة فكل هذا يلزم منهم ان يكون اجراء كلمة

الى غير

الاجازة

الكفر على اللسان عن الاكراه مباحا للصياحه المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التملكه بالكفر من المباح وقد قال الله تعالى ولا تقنوا بما يدرككم
الى التملكه ولعل في كلامهم تسامح في العلم بمراوات عبادته والثاني انه يغير في حكم سببه بانه على السببه واراد الحكم بسببه وجوب الاداء لانفس الوجوب والاعتراف
عن السببه ولم يبق بينه وبين الثالث افرق الى زوال العذر الموجب للرخصه كقوله الماسافر والمريض فان سببه شهر باقيه في حوائج اوصاف ما بينه وبين
لما روى سلم والجارى ان رسول الله صلى الله عليه وآله بن عمر والسلي ان شئت فقل فافطروا واخرى لخطاب عنه انه قال تعالى فمن كان منكم مريضا او
سفر فعدة من ايام اخره اعلم انه روى عن بعض اصحابه كان عمر واختياره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكيه انه لا يجزى الصوم لهما ان حاما انما
ويؤنه ظاهر الاله ويشده ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا يدركه ان الحديث ورويهما في الاصل الصوم لان قصور عن
لا جبره به بل الصوم للفظ والاجاب الالفاظ معارضه قوى يحصل لاجله وهو الذي يقدم وماروى لدارقطني عن ام المؤمنين عايشه قالت كل قد فعل النبي
صلى الله عليه وسلم فافطروا وقصر في السفر لكانت الصلوة كسنتين اربعين اضر في السفر رواه الشيخان وماروى مالك والشافعي والشيخان ابو داود
عن نكس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطروا بعضنا فلم يعقب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وماروى سلم
والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شهر رمضان فمنا المفطر ومنا الصائم فلم يجز المفطر على الصائم ولا الصائم على
المفطر وكانوا يومئذ ان من وجدة قوة فصام فحسن ومن وجدة ضعفا فافطروا فحسن الحزبية اي لاحدا ما اولى فليدعي فيه هذا النوع لانه يشتمل على
لتقيام سبب فاولي ان يخصها ويرضى ربه قيل ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يثبت بها فلو بات بها ومن ثم لا اوقع نفسه في التملكه باختيار
ما لم يطالب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا لانهم بما افعلهم بالرفقة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو طبع في طئه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال
ينظر الى القلوب الثالث ما نسخ عنه تخفيفا كما سئلنا ما كان قبلنا من افر على الامر السابق واحكم النسخ فخصه كمن وضع النجاسة او الريح في الزكوة الى غير
من كون التوبة تساهل وتحرر سبب عدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المني وعدم جواز الغسل الا في الماء مع العذر مع مشروعية
سماحه على مع عدم ذلك العذر في سبب رخصته اقله كسقوط حصة المني للمفطر فان الله تعالى يشتمله عن دليل آخره والاستغناء تكلم بالباقي بعد الاستغناء فلم
تتعلق به آخره لهذا العذر وكذا المذكور في هذا النوع لو لم يات به فخر اتم المني وعدم بعض الفقهاء وسقوط طهرته المني من الاول روى عن الامام في
غمره لا بد للامام من العلم بالاباحه التي لماء فت قالوا اسمعية النواعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيها تقييد من العسر الى اليسر بل اليسر اصل في الرخصة
والنوع الثالث اشتمل على المجازية اذ لم يوجب الحكم الاصل مشروعا واصلا فلا يشترط لكونه عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه ثمانية الرخصة كونه مشروعا
في غير صورة العذر كالاولى في الحقيقة اني كما ان النوع الاول اشتمل على كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصل باق من كل وجه ففيه تغييرا فغيرا قويا بينا
بمخالف الثاني وان كان الحكم الاول اقل قيا من جته بقا سبب لانه ليس بمحظا بتملقا به ففيه تغيير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلق الامر
الاهلية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السبكي ان الرخصة يطلق على منسبين احدها ما يعبر عن عسر الى يسر وهذا المعنى واحد شكك يصدق
بالتشكيك على الرابعة فصدق على ما استيج مع قيام المحرم وعلمه في صورة العذر انما يشتمل صدق على ما يستج مع قيام العذر كصوم المسافر ثم
على ما يستج مع عذرية صورة العذر من نوعه كصلوة طهر المسافر ثم على ما يستج مع عذرية صورة العذر من نوعه كصوم المسافر ثم على ما يستج مع عذرية صورة العذر من نوعه كصوم المسافر
افعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاحزاب والاعمال التي رفعت عنها رحمة الله تعالى وثانيهما ما استيج مع قيام المحرم سواء بقية حكمه ولا وهذا المعنى في
الاخيرين مجاز انتهى منقول بالاسمعي واعلم ان مشايخنا قسموا الذممة الى فرض واجب وسنة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصود بهم ان الرخصة
لا يشتمل الى هذه الاقسام بل قسموا الرخصة لانه الاصل يعلم الرخصة بالمقابلة مع ما كان الرخصة تقسيمها لغير خصوصاته وليس عرضهم تقسيم الرخصة مطلقا

في حالات على قنات

بأن الغزيرة المشروعة التي فيها الثواب فلا يلزم قسمها إلى المندوب والمحرم والمكروه وكيفية ما دخل في التقسيم لأن الكف فعل وبعد وقوعه من الطائفة لكنه لا يخلو عن الفادح مع ما لا يقو على غسل الرجل مع نجس من الأربع من الرخصة وهو رخصة الاستطاعة لأن النجس يعتبر بشر ما أناس من سراية الحدث إليها وإذا لم يسر فلا يشترع ما وصله الشارع للزنا بالحدث وصار كالبلطن والنجس فيه أنه انما يتم لو لم يكن في الرجل هناك مشروعا لأن شأن النوع الرابع ذلك لكنه مشرووع بعد أن يخرج خفيته فإنه لو غسل قدسيه مع كونه في نجس تيم الوضوء ولو هذا إلى مشروعية النسل بطل مشروعه فاضا ومسح على نجس ودخل الماء في نجس فعمله ان غسل مشرووع لا يجب غسل ثانيا بالانقضاء المدة وهذا اليفاضة المشروعية والواجب لبطلان النقصاء المدة وكذا الحال في الشئ وجب بمنح صحة الرواية بطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح ونفي بهذا الشيخ العام في فتح القدير وما عدم وجوب الفصل بعد النزح فلو قوله وان غسل ثانيا لم يلزم بعد النزح وبعد انقضاء المدة لأنه قد حصل فالنسل بهذه التحصيل يصلح رد هذا الجواب بالوجه الأول لأن الرواية المذكورة في الكتب المعتمدة كالظاهرة وغيرها فلا وجه يمنع العقدة وفيه أنه والكائنات المذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال وشك في الجواب ولما في الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فربما يبطلان بفعل ما صنعت ورد جوابه بالوجه الثاني بأن لا يجمع عثمان المرسل للحدث لا يظهر أثره في حديثه على ذلك المرسل فالنسل الذي وقيل للنزح وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالته الحدث الذي حدث في القدم بعد ما حدث وليس هذا إلا كالكفار بالتوضوء السابق على البول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان بقية المعتبرة رخصة الاستطاعة في مشروعة للغزيرة في نظر الشارع بان يكون أهل به أي بالحكم الاصل الذي هو الغزيرة انما لا عدم ترتب الاجراء ان إلى وبطلان هذا أي لا يتم منوع وانما حكمت تلك الاجراء توالي لا يعدم الاثم فان قلت كيف يكون الاتيان به لهما وقد سرح في البداية ان الاصل الغزيرة اول الجواب بقوله وما قالوا ان الغزيرة اولي فالمراد انه اولها ساقا بسبب الرخصة أي ينزع نجس في الرخصة المسح ولهذا العلم يظهر الى ان دليل على دلوية الغزيرة ههنا ولو باسقاطا بسبب الرخصة الا ان النسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل النجس في خطا غسل الرجل حصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى عدم صلا غسل الرجل لبطلان النظر والظن فكيف يجوز غسل حتى يبطل المسح ولا يجب شئ بالنزح ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا دليل بها فالظن القين لا انصاف والادعاء بحكمه مستلزم الصحة في العبادات على معنى انه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على شرع وتصور الطرفين وان كان متوقفا على شرع لانها هي الصحة يستتبع الغاية وهي أي الغاية عند التكليف موافقة الامر وان جيب انقضاء كالصلوة بظن الظاهرة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الوقت وبحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لان امرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساد له واستسقاط القضاء هو الموافقة الواقعة ولهذا وجب انقضاء على من صلى بظن الظاهرة ولم يظهر خطاؤه في نفس الامر وان كانت صحيحة بهذا انهم من الجاهلية ولا يخفى ما فيه من لبيت فان لما مور بالصلوة انما امر بالظاهرة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا الكف بالظن فصلوة الظان فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع ووقية مشغولة في القضاء وانما لا يتم بل يؤخره جوده الى الامتنال والبدل تعالى سبحانه وذن الخطاء والسهو وعلان شيت على النية فوافقة الامر وسقوط القضاء متلا زمان عند التحقيق فتدبر وان عند الفتاوى كونه مسقطا لوجوب القضاء ولو كان تحقيقا لما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا لما في العبادات والحج والعمرة واجماله من فرع الزمة وهذا الاستطاعة في الاداء به كما امر وبعد وروا الامر ومعرفة الحقيقة الصلواتية لما مور بها يعرف ذلك اعم استتباع الموافقة وسقوط القضاء بما لا يتوقف على شرع اصلا ومن زعم انه ان يريد بكونها عقلية انه لا يدخل شرع صلا فظا بل ان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور الامر بعد تعالى الانا فاسلم انه عقلي فمما انتبه عليه بتوقف الطرفين على شرع توقف الحكم عليه وقيل ان هذا الحكم الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليه لا بد من اتمية الاركان والشروط والتوقف عليه لا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة ومثلا فيتم

ان اذا خاص ان العلم به ان يظهر على حد

ان يظهر على

بهذا الدليل وانما قيل كلام الحق بامتناعه عن ذلك انما هو لئلا يتوهم المدرك انما يتوهم ان هذا السلف والمدرک لا يتوهم ان السلف بما لا يقدر منه ادبر
 وهو متوهم على الله تعالى وان التكليف بالحق نقص في حق عليه تعالى وبذلك شاع للصوري والحقية الا انه منتهى تكليف الله تعالى فقدر بعض
 الفضلاء واما ما اشار اليه في هذا المسألة فاشيرنا الى وضعها امحالا والان تفصيل تفصيلا فقال الان تصور وجود الحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرزا جان في
 الجواب ذلك المنع مكابرة او لا معنى للطلب انما قاعدا الاستدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول
 ان التصور لوجبه كالتطلب هو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا بالذات فكل ما المطلوب هو الوجه
 لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم وقد فرض ان غير وكيف لا يكون غير والمحال انما هو في الوجه والوجه قد اشار الى جوابه بنين
 الاشكالين شبه الدليل لقوله في الطلب هو قوف على تصور قومه كما طلب الما طلب ذلك الشيء بل شيئا اخر وهو ضروري ثم ان ما ذكره غير داف فانما لا نسلم
 ان على الشيء بالوجه ليس علما اهلا كيف العلم بما يتميز الشيء من الغاية والتميز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا يتميز من الذات من حيث
 لكن بشرط الاستدعاء بهذا النوع لا ادراك من علم اصحاب التصور يقولون ان العلم بالوجه علم به حقيقة ودون صاحبه لان الحاصل في الذات صورة لكنا
 اهل الحق لا يساعدهم في الحصول العلم عند ما لا يتلاية اخرى ولو توتر لما قلنا على اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض
 لكن هذا العلم الضعيف لا يلغى للتكليف كيف وقد خرج بهذا العلم من كونه مجرأ لاسمائها ثم هو مقتضى اليه بالذات والذات التي كات التبت هذا فالصواب
 ان يجاب بانه لا بد من تصور كالمطلب في واقع هذا النوع من تصور بالوجه كان او بالذات لا يتصور في المحال فلا حقيقة له يصح اتصافه بالواقع والحال
 عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثانيا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال افعال نقول ان تصور الفعل باقية المحال تنصفه بالوجود في
 الواقع سواء انصف في الواقع وصديق العلم ولا وكذب ليس محال بعد كيف وتصور الكواذب لا يتوهم نقول في الجواب ان راد عدم تحال التصور
 عننا فلا يفي ولا كلام مانع الغلبة عن الاستحالة بل المقعدون ان الحج من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور ويبدو ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصور
 موجود او غير موجود فان الكلام في الطلب حقيقة وهو لا يكون الا بتصور الايقاع واشار الى هذا الواقع في الدليل بقية بحيثية في المحال وقال رابعا ان العلم
 بالاصول لم يتصور بالامر متعقبة بالوجود في الواقع والالتفات علمه جلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى لدن ذلك علوا كبيرا وقد صرح المطلب من
 غير تصور وقوله ايقاعا في الخارج فانه نقص مقدمة من ذلك نقول في الجواب لا نسلم عدم تصور ما ايقاعا بل تصور ما الامر على ما سبق لان ما يتوهم لا يتوهم
 في تصور فلا استحالة في تصور كالمطلب بالواقع وان جبر نقص بالواقع فلا يتوهم ما الجواب اذ لم يتصور صلوة على ما سبق لانه لا يقع منه شيء بل لا
 ان يقول يتصور حقيقة ويتوهم بالواقع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوى فان اعلم التصوري لا يقتضيه وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال
 اذ ليس حقيقة بتوهم وتوهم بالواقع فانه الصلوة لا تصاف به واشار الى هذا الدن في الاستدلال بانهم قوله وتصور وقوع الحج حيث هو حج بطاسي
 وتصور وقوع المحل صحيح وقال خامسا ان قولنا انما يتصور في الحقيقة موجبة ليست على تصور الموضوع مثبتا فكل تصور لم فانه نقص قوله
 وتصور وقوع الحج اقبل في الجواب الحكم في عينة الطبيعة باعتبار الفرق كما هو متفقنا في سلم ونقيره ان لم لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا وانما
 هذه القضية في عنوان فيما يمكن بالعلم محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار ما يتحققه فان الاتفاقيات ثابتة للعنوان بمعنى ان موارد
 تتحقق منفية وقد توهمنا الكلام المتناقض بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا ان الحق غير ما لا سغنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة محال
 في المثال هذه القضايا فاطلبه ان هو يتوهم المتعلقه بالجواشي الزامية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير وان فيما هو بصدد وفان لان
 نقول لما كفى تصور العنوان الحكم باعتبار موارد متعقبة فليكن في طلب موارد متعقبة لتعريف العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف باقية

تفصيل في العلم

ان تصور المحال

ان تصور المحال

في ضمن مولد التحقيق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله على نه فرق بين تعوده على الحال في ايمان وبين تصويره مطلقا فالاول مع لازم على تقدير التكليف به لانه طلب ليقول ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو لازم في التقضية المقترنة بها اذ لا بد للحكم من تصور المعنوي لا تصور ايقانه فتبصر واستار الى مرفق هذا النقض بزيادة في ابحاث الاشعية قالوا اولو لم يصح التكليف بل لم يقع وقد وقع لان العاصي باجوره والفعل منه محال كيف لا وقد علم المدعي انه لا يقع منه الفعل فان فعله خلاف العلم وظلاف علمه تعالى متعقبا لفعل منه متعقبا ولك من علم المدعي على عبوديته ووجوبه عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والواجب ان لا يلزم منه الاتباع بالذات ولا يقتضيه نظيره الوقوع من قبل يتيقن الوقوع ويحتمل ان يكون الوقوع مكملا لغيره واقع والعلم لا يحل شيئا ولا يعطي الامكان فان العلم بامكان المعلوم اذ اتينا به تابع للمعلوم فانه ليس سببا لالكان ممكنا في ذاته تعلوق العلم به ممكنا وان كان ممكنا تعلوق به متعقبا كيف لا والامكان لا يكون بالشيء لان الكلام في الامكان بالذات وما قبله يلزم من جواز الفعل مع تعلوق العلم بالعدم جواز الجهل فان اسما زوا قد امكن وقوله فلو فرضنا نوعه كان العلم مخالفا له وهو محال فجواز الفعل باطل ولزم من اتينا به ممنوع لزومه فان العلم حاك عن الواقع يحقق لا عن الواقع الموصى وجواز الوجود وانما يوجب جواز الفرض دون الوقوع يحقق بل يقول مكان وقوعه فلا يوجب اسكان تعلوق العلم به من الاصل فلا مكان للفعل وايضا يستدعي استدلال الاشعية ان يكون كل تكليف ممكنا بالحال لوجوب تعلوق العلم بالعدم بين التقضيتين من الفعل وعدمه وظلاف العلم محال فهو واجب ان تعلوق العلم بالفعل ومتعقبا ان تعلوق بالعدم ولا شئ منها بمقدورنا استحالة ان التكليف ولزم كون كل تكليف ممكنا بلح العلم ان الاشعي ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان فعل العباد مخلوقه الله تعالى فالزموا ملية تكليف المحال ما من الاول فدلنا لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل عار بالفعل غير المقدور مستحيلا بالنسبة الى المكلف والامان لنا في فلات افعال العباد لما كانت مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعب فاستحالت منه بل الاشعية التزموا التكليف بالحال اسحق انه ليس ملازم ولا التزام من غير لزوم اذ عدم اللزوم من الاول فان القدرة انما تجب في زمان الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يحقق الامثال لازمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور محال الايقاع والاعدام لازم ومن الثاني فان التكليف عنده اى الاشعي يتعلق بالاكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدر للعبه لا بالاكسب والذات على له هو غير مقدور وفيه كلام عظيم في كلامه بطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعي لم يخلص عن القول بالتكليف لغير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى ولله قدرة متوهمه لا دخل لها في شئ من الافعال فمما نلفت ونهت وقالوا انه كلف الله باجابه بالامان وهو التصديق بما جاد به النبي صلى الله عليه وسلم كما وسنه اى بعض جاد به انه لا يصدق فقد كلفه بان يصدق في ان لا يصدق وهو محال كيف لا وهو اى التصديق بعدم التصديق انما يكون بالانفاء والتصديق اذ لو كان التصديق لعدم التصديق وصديق به فكيف يصدق بعينه فاذا التصديق ملزم لعدم التصديق ولزم من التقيض محال بالذات فكيف يجوز بلح بالذات والواجب ان لا التكليف لابي جهل الا بالصدق في احكام الشرع انه من انزاله بالبعث والنشور والنجاة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك وعدم التصديق اخباره تعالى اليه صلواته المدعية وآله واصحابه وابوابه وغير مكلف تصديق هذا الاخبار فلم يكلف تصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا انا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايقاع مستحيل من الاتيان خبره وظلافه مع قال ولا يخرج الممكن عن الامكان للعلم او خبر فانها انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا يكونه واجبا ولهذا القدرة تمامها اى بعضهم لو علم الوجهل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة في ذلك ولم يرض به المعنى وقال وما قيل لو علم انه لا صدق سقط عنه التكليف ممنوع اى بان فان الانسان لم يتكسر مدعى الاحمال فلا يسقط عنه التكليف اذ اقال في استحيته وكيف يسقط وان علمه تعالى ان لم يكن اذما من المقدور به فانما خبره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون انما قتال وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قاطبا لتما دالة رقة بل يقول ان انما قتال

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام بطريق الردة كونه قربة لانفس الالتزام فمقتضى اشره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن وجبا لانه قربة لا فيه لاسيما على ما
 فان لعلة فديانة مسلم قول الكافر قاذبا بطلان الردة كونه قربة بطل سبب الوجوب كما هو سبب الردة وجاؤه فذكره مطلق الاسرار لا المينة قدس سره لان الاسلام
 اقبله فلم يمت بعد الاسلام عليه شي وتال فيه وهما مسائل اهلها المذموم شيخ سلاح الدين انما بمل على ان غلبهم ذلك وهو كما قد فعل بملكته واسلم
 ثم اخرجهم لا يميزه دم لانه لا يجب عليه ان يخل محرابا ولو كان له بعد اسلامه صفة الفطرة لانه ليست له حجة عليه لو علمت ثم اسلم لا يميزه لكفاة ذلك
 المطلقة الرجعية ينقطع رجوعها بالتطام الدم في ثلثية معدوم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلافه وقال في محاشية وفيه ما في الاولي
 فلانه انما لا يميز الدم لان الاسلام يجب جنابه مجاورة المتعاقبات وما في الثاني فلان المقصود ان لا يحجب دارها اذ لا فائدة فيه وما في الثالث فلان
 يجب وجوب محظا الايمان واما الرابعة فانها تنافي اذا فرض انقطع احيى من عشرة قال مطلق الاسرار لا وجه لغيره الا عدم وجوب الغسل عليها
 ويمكن ان يقع ان علة وجوب الصلاة عندنا يمكن اداء الصلوة ولما لم يكن الا اداؤها يتيسر اصلا لم يكن وجوب الطهارة فائدة فلم يجب قتال من لم يكن
 والا يصح التكليف تكليفهم بالفروع لصحت منتهى اولى لموافقة الامر والامر بطهارة افعالنا متقوض بالجبب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه
 باطل وكل تنافي لعداوتهم متعارفات الشرط هو الايمان كالحديث يصح منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجماع انما يصح منه ابدان فانه بعد الايمان
 لم يمت في ذمته شيء فامضى شيء يوجب خلافه بالجبب والحديث قتال فيه وثابتا لو وجب لغرض عليه لا يمكن الاقتتال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
 العبادات بدون الايمان لا يصح وبعد لا يطلب هذا امتثال قلنا لا امتثال ممكن حين الكفر فانه ليس لغرضه الكفر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يكن
 بشرط الكفر والعقدية بشرطية بعدهم صحة الامتثال لا ينافي في الامكان الذاتي وينقض بالايمان فانه لا يمكن الاقتتال حين الكفر والامر ليقينان
 ولا عين الايمان لانه لا يطلب فيه فندبر وفيه ان الفرق بين نفي التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر ان يحصل الايمان زمان حصوله هذا التحصيل
 ولا يتصور بهنا اي حال الكفر ان يفيل العبادات زمان الكفر بطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر واحاصل ان لا امتثال
 لا يمكن لاحال الكفر منه لاحال الكفر باحداث الايمان ولما في زمان الايمان اذ لم يمت التكليف في الاخيرين فلهذا شرط في الاول قتال وثالثا لو كان
 الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفرغ الذمة ولا يجب افعالنا الملائمة منسوخة فان الاسلام يجب كبره ما قبله من الذنوب
 واسجنات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي لقضاء بامر جديد ولم يوجد فانتقلت نصوب القضاء وعامة المؤمنين والكافر قتلت قد ثبت من فرض
 الدين ان الاسلام يبرم ما كان قبله في محضه ومن ههنا علم ان قوله بامر جديد غير محرز للثبوت الايات اي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما
 كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين لم نك ناطق المسلمين اي يودعي الزكوة فعلم ان
 ترك الصلوة والزكوة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هاتوا دليل بعبادة فان الذمة ملكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سواها من العالم
 منذروب كليف في تنفس سبب السلوك التارك بسبب سلوكهم كونهم كافرين ومينوا الكفر بهم بالكتابة امي ذكر لوازمه وامالته والمعنى والعدل علم ما تسألون عن
 سبب سلوكها التامع انه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والحقص معهم وتكذيب يوم الدين الا ان
 يثبت وجوب صدقة ماسوى الزكوة قبل الهجرة فخرج يكون لهذا الاستدلال به ومن ههنا علم اننا والاستدلال بقوله الى قول المؤمنين الذين
 لا يؤتون الزكوة فاستنابوا الله ايضا مكتبة على المعنى قول المؤمنين الذين لا يؤتون الزكوة فاستنابوا الله ايضا مكتبة على المعنى فانه لا يميز بين المؤمنين
 اعيدواكم ولفظ الناس عام للفظ والمؤمنين فالحل ما يورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذا في قوله تدرون ان الامام في الوصايا
 الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنفق والمؤمن بوجه العبادة ثلثة ايضا الاقرار بالاختصاص والاعمال فالاول ما يورون بالاعتراف بالظن

في قوله لا يميز بين المؤمنين
 في قوله لا يميز بين المؤمنين

المازود والمازود في التفسير او بالذات البسيط اي بامتهد الاجزاء والمازود في بيان القول بالمازود في قوله قد امتد
وانقسم وفيه ان له ان يخرج الشق الاول ويقول ان الماخوذ يمكن ان لا يتجى اخيرا لاجل الامتداد وفيه المقدر شرعا بازيد والمازود في قوله ان
الوقت في زمان الحركة من بلوغ الظلمتين الى الغروب واما قوله ولا يتجى فيه ثم قال الكلام في التفسير قلنا ولا يزم ايضا المناط بهما الاخير الواقع
للاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاصل في الاجزاء والاخير الذي ليس الصلوة في الواقع بل يجب عليه شئ واما قوله لا يرد او بايقاف التفسير
الوقت ويجب الاداء اعتبارا بالاتفاق وفيه ان لا يمتد لا يقطع في التفسير الواقعي بالتمثيل لا يمتد او بالاعتقاد فصار القدرة على الفعل نية تنويه
وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليعتبر عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صرح فيما قلنا لا يمتد الى سبب الوجوب وذلك يترتب من الوقت ويحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط عقيدة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا يسبق الفعل لكن توهم القدرة
يكفي لوجوب الاصل شرعا وانما العجز الاحتمالي لا يمتد الى السبل المتفرعة عن فوات والاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف التفسير
كما كان سليمان معلوما ان عليه فاما لا الى ان يقول لا يقطع بالقضاء والاخير لا احتمال بقا فافلتت لا ينعى البقاء فلا يحصل الصلوة مع امتداد ما في كل
هذا الصغير اجاب بقوله وبطلان التباين الكبير على مثل هذا الصغير كما يمنع مستلزامان وانما التباين غير واقعة عند صرفه نظر اما لا فلا انه ان ارد
بالبقاء بقاء ذلك الجزء بعينه في يوم محله القياس على جزء الزمان هو بدوي الاستحالة وان اردنا ان الوقت بازيد والجزء فيه وعليه ما ورد على
التحريم واما ثانيا فلان التباين الكبير على مثل هذا الصغير لا يجوز له على فرض الاجزاء الذي لا يتجى فانه يلزم صرح الاشارة ام نعم صح على ارضى لا تعارض
لان الشبهة غير واقعة عند حد اسمهم واما اثنا فلان المخير وراق اول ما يتجى لقطع بالتفسير على هذا ما سبب في الحاشية بان العلم بالتفسير على
العلم لوجوده لا العلم بالقضاء فتأمل وهو غير واقف لان حقيقة التفسير ان الفصل الوقت ان ادائه وانقطع به لا يكون البعد لا نقصا وضروفا
قبل احتمال الفصل وهذا كله جمل فانه لا يلزم من البيان الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا وحسنا
تقرير الكلام القول بترتيب القضاء اما على التفسير لوجوبه كما في التفسير وهو ان يكون بالسبب قد وجب وهو الاجزاء والاخير اورد ان الاجزاء والاخير اصل
الاداء فلا بد في اسبب من الية ولا آمل من امكانها وبانه لا يمكن احتمال سبب الاداء والقضاء واجاب مطلقا اما سر الالية عن الاول
بان الحاشية بين السبب والسبب عنه وجب كيف شهور التفسير سبب لوجوب الصلوة مع انه لا يمكن الحاشية وعبرنا انما في قوله قد سبق في سبب الحاشية
ان نفس الوجوب للاشارة في الذمة هو وجوب القضاء وقد مرنا تحقيقه فيفكركم لكن بقي هذا كلامه من بعض هؤلاء ان القضاء سبب لوجوب سببه
في الذمة وان كان حبرا لكن لا يكون الا الى ما يكون صاحب الوجوب وقد مر ان الحاشية في المعادى لا يلزم لوجوب سببها وان فائدة الوجوب صحة الاداء
وهذا غير ممكن فان الوقت لا يملك في العادة بخلاف التام فان الاداء جزء من اليوم يمكن في الاداء كما في هذا والمدا علم باحكامه او سبب على
وجوب جزء من الاداء كما في التفسير اذا قلنا انما وجب قضاءه صيانة لما وجب له من اجزاء هو اجزاء المدا علم باحكامه او سبب على
يسعه الوقت الاخير باذنه وجب قضاء الكل صيانة الا ان وجب بانه لا يمتد في هذا التفسير في قوله لا يمتد لان شرعا انما تأبى الصلوة في
هذه الادوات الاجزاء انما استقلالها في ضمن الكل فاذا لم يكن في كل واحد منها شرط وجوبه فله يجب اداء اجزائه التي يصح التفسير
الاخير بخلاف النقل المتعدد فان الشرع مستوعب وفيه اورد في سبب صيانة بالانتهاء بان انما التفسير قول الامام فخر جملة من دعا الى كون الاداء
في المختار منه بر الوصف واما القدرة التامة فشرط لوجوبه في اجزاء في تسمية اجزاء الوجوب اجزاء وجوب الواجبات المشروطة بها حتى
لو فاقته هذه القدرة سقط الواجب من الذمة بخلاف الكلام في اجزائه او في اجزائه لا يقطع الواجب من الذمة سقط التفسير في قدره صلا يتجى

مستغولة ولو اخذ في الاخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع قوت الزاد والراحلة فانه قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر لقوات المال فان النصاب فيها
قدرة ممكنة لا في المال المستعمل كذا قالوا كالزكاة فانه وجوبه بالقدرة الميسرة فانه شئ قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فمما اليسرة بعد الحول وهو
اخر وهذا اي يكونها بالقدرة الميسرة مستقلا وجوبها بالهلاك اي بلاك النصاب ولو وجبت مع الملك القلب الميسر او لمذا انتهى الوجوب بالدين اذا
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم والصدقة لا شئ بقية بينا كلام جيد هو ان الذي ثبت من اشرع من اليسرة في ايجاب الزكاة
لا موله لكن لا يلزم منه ثبوت اليسرة وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسرة فان اليسرة الذي كان لم يثبت لكن لم يثبت اليسرة في ايجاب
بمنه لو قام دليل من اشرع حال عنه لقمنا في مقتضى الى قواك اداء الزكاة فان كان يؤخر الى اخر العمر وليقوت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط
الوجوب ولا يتجسس عليه لا دليل من قبل اشرع واعتبار نوع من اليسرة لا يوجب له وبما قرنا ان منع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسرة امره كان وجوب
بطريق ايجاب قليل من كثير معموله فلو وجبت على قدره الملك بقي غرامته بان اتقنا الى القوت من اشرع فلا باس فتأمل سئل في الاستدلال
القدرة الممكنة للقضاء اي لوجوبها عندنا لان الاستدلال على ما شرط القدرة للوجوب انما هو لا تحياه التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لا يحيا
الاداء حين وجود القدرة وجوب القضاء بقاؤه في الوجود اسباب اي سببه جوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرار
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء فليس التكليف لا يحيا في القضاء الواجب ان لا يثبت في القدرة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى تحاشا سبب ليس لان الوجوب يقتضي في ذاته شئ من الواجب لما ان وجوب الاداء قايه طلب مثله وان كان اسباب فيها
واحد وان كان التكليف بالاداء متضمنيا اما عند فواته ونفس القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فمما ليس من باب التكليف واذا كان
متجديا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاؤه تكليف الاداء ولكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بوجوب ان يكون بقاؤه
القدرة شرط لبقاء الواجب انما شرط لا ابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف الملح ما مضى هنا فان التكليف به يتوقف على
تصوره ايقاعا وذلك تمثيل في النفس لا غير القيد انه سلفه وعيبه فيتمثل عليه تعالى الرابع ان التامم التكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء بنفسه
القضاء وتكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم واليقول لم يجب القضاء بالقدرة متجددة لم يتم بالترك بالاعتذار وقد اختلفوا
على التامم بيان الملازمة ان المكلف تاخير صلواته القضاء وصاياها الى النفس لا غير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يلزم اذا التامم
كان جائزا ولا التامم في الجائز وفي النفس لا غير قد ارتفع الوجوب فلا يتم الاية في ذلك نظر اما اوله فلا يلزم ان لا يشترط الحج وسائر الواجبات المتقدمة
غيب القضاء القدرة فان كان يؤخر الى اخر العمر وقد تمت القدرة فيلزم ان لا يتم الاية في ذلك نظر اما اوله فلا يلزم ان لا يشترط الحج وسائر الواجبات المتقدمة
ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل الاول انما نينا فلان انما نينا الجائز لا غير الى اخر الاوقات من غير العلم التي تسع الايمان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس لا غير انما يفلت التامم الميسر في حق جواز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون للتأخير الى اخر الاوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما ورد عليهم نفس التكليف انفسا لا سماعا جاب بقوله فيخص لا يكلف الله الاية انفسا لا سماعا بالاداء
فان قلت فلان انفسا جاب بقوله وقاد نصيبه في الصوم والصلاة فانما شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم لا يخص تلك
النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلبها بالتأمل من غير التامم من الاستحالات العقلية فليجوز عليه سبحانه اقول
اذا وجب الواجب في الحج والاخير كن صارا بالافيه وندرت القدرة في القضاء فالتامم متكمل بعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والعمل بالصلوب وهذا غير وار ولا يتم فيكون في هذه الصورة ثم علم انه قد تمتمت الزمة بالاداء وبقيت بعد القضاء والوقت فامر بغيره

قوله

شارك من غير ما أخذ مع القول في وجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذا لا يجاب لانه متحيز معه فلا تكليف زلي واما ان يتعلق واصل في حقيقة
التكليف واد لا يتعلق في عدمه فلا تكليف واما نحن فلما روي علينا لا يجوز ان يتعلق الامر بالمعصية والواجب من غير تحقق الوجوب وبالعكس اما لا يجاب من
غير وجوب في الامر وما العكس فلو جازت له سابقة على الشرع كما روي عن الامام العام في حقيقة هذا الكلام بعض الاخبار الذي يعتقد الامال بالاعتقاد
صاحب المكارم رحمه الله قال مطلق الاسرار لا يميز للاختلاف بيننا وبين الاشعة اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعصية انهم يثبتون وجوبه بشيء لا يخلو
لتعلق به اسرارهم المسمى بالامر ايضا فكيف عندهم نحن لا يميز ذلك فان ما روي في الخبر في بسط الوجوب السابق في ثبوت الامور لا يجب عليه المعصية
ولا يلزم منه اعتقاد الواجب واليقين في الاجابة ذلك فان التمسك بالامر الذي يميزنا بوجوبنا بقاء الاخير كيف الوجوب عندهم هو من حيث
افعل في خود اذ يتعلق بالامور ولما لم يكن في عدمه يتعلق لم يكن بذلك وجوب واما لا يجاب بمعنى افعل من هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل ابد
واما الوجوب والواجب الا انهما اعتباريان وفيهما مطاوعة وكلاهما يتقيان في ذلك عند روي ان لا وجوب العقلي بحال لان المعصية ومع في لازل يجب
عليه لما مولت وجوبه بتقليد الاستحوا والانه ان يقال لوجوب والواجب لتعديان ثباتان في لازل ولا استحوا وكذا حال لنا نحن والمحقق ان ليس في
الازل كيف المعصية الواجب المتغير يتعلق المتغير فلا يتحقق الا عند وجوده فكيف قوله وايضا في وجوبه من غير ما قال مطلق الاسرار واما الوجوب
السابق على الشرع فما روي في الخبر في الامام علم الهدى في المصنوع الماتر يد لخص لمن حاصله ان الاحكام مبدئية قبل ورود الشرع والامر
معه ان يكون بلا امر كيف والامر قائم بذاته تعالى وروى في الامام علم الهدى في المصنوع الماتر يد لخص لمن حاصله ان الاحكام مبدئية قبل ورود الشرع والامر
لنا والايك المعصية او ليا لتوقفه على التعلق ولو تعللنا في عدمه لم يكن مكلفا لم يتعلق به في لازل ولا ما هو وفيه حتى يتعلق به
والثاني بطل ما زلي لان كلامه تعالى لان كلامه صفة له تعالى فيكون قائما فبما قيل حدوثه لا يتعلق بقيام الاحداث بذاته تعالى وفيه ما فيه لانه
على المقترنة فانهم يقولون ان ليس صفة قائمة به سبحانه بل بعد تعالى تتكلم بكلام قائم بحسبهم قالوا ليس به من القليل لا تصاف بالمتعلق مع غير قيام
المبدئ فان يتكلم شئ من التكلم وهو خلق صفة له ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامة القائلين لقيام الاحداث بذاته تعالى
كذا في الحاشية والشيخ في التفسير بيان حقاقة الحق لا يفرق التامة كيف ومسألة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلو بتعطية لا وجه للترتب والارتيا
فيه الاتر كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القرآن فهو كافر قالوا هو من الكفران لاسي الكفر وكيف صبر الامام احمد على اسخا التعذبات ولم
يجزو فلما تم على اللسان فضلا عن انكاره وانظر الى ما قال الامام الشيخ داود الطائسي عند حلول هذه الحادثة تمام احكام الانبياء وسبل الامام
العام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه وجوده اياه الكلام عن القرآن بل هو خالق او مخلوق فاجاب القرآن كلام الله غير مخلوق وبالحكمة
مسألة عدم خلق القرآن وكونه صفة قدسية جمع عليها ما قطعا لا شرع مخالفة الحق فيه وكذا لا يفرقنا لغة الكرامة في امتناع قيام الاحداث بتعالى
فتدبر المتأمل قالوا لو كان التكليف قايما يلزم امر ونهي من غير تعلق بوجوده او فذلك لا يلزم من ذلك سفسه وعيب وهذا لا يلزم عليهم في الكلام القطع ايضا
فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سمع في التوراة قبل ان يخلق آدم اربعين سنة نعوذ
وبهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فما هو جوابكم لعمومنا انما يلزم ذلك ابي السفسه لو كان للطلب في الازل تبييرا لاقول اما لو كان
سلكون معلقا على وجوده مع صفة التكليف لالزمهم كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه اربعين سنة في اعتقاد انهم لم يخلقوا لانه لا يسلم
تعلق التكليف بالمعصية ولا وان تحقق التعلق بمردون المتعلق بغيره ان الامانة لا يتحقق بدون الامانة اليه وانما قيل ان لا يسلم
الامر والمأمور وذلك لان الامانة لا تنشأ المذكور في التعلق بغيره واما التعليل في قوله تعالى في المصنوع الماتر يد لخص لمن حاصله ان الاحكام مبدئية قبل ورود الشرع والامر

نحوه

في الظاهر يتبعون

فليكن العلم قد برهنا على ذلك في الجواب أسفه والبحث من صفات الافعال ولا يتصف بها الكيف والكلام نفسه من الصفات دون الافعال
 فلا يتصف بها فلو زعم أسفه والبحث مما قول لا بل يتصف بعض الصفات ايضاً كيف لا الام طلب يتصف بها اجمالاً على ان عبد الله بن سفيان
 من الاشاعة اى من الالهة والجماعة وكان قد رآه على الاشعرى زهيراً يتخلصا عن هذا اللزوم لزوم أسفه والبحث الى ان كلامه تعالى ليس في الاصل
 امر اولاً ومنها او غيرهما من الاختيار والاستقناء بل يتصف بهن وفيما لا يزال بعد حدوث العلاقات والمتعلقات بل التقديم هو الامر المشترك
 بينهما والاقسام حادثة وقد رأت في كتب بعض المحققين انهم حكموا بكون هذا الرأى مختاراً او اورد عليه ان هذه الاشياء من الامر والنهي وغيرهما
 النوع للكلام فيسجل وجوده في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشترك واجاب عبد الله بن سعيد بن ميمون انما النوع على انها عوارض بحسب
 عروض المتعلق وهو حادث ويحوز خلقه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امر ونهي ولا يمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحد معين فلا
 يكون حسب ما صدق على الحقيقة في الاختلافات قول هذا الجواب غير تام فاما سلمنا انها ليست انواعاً ولكن لا شك في انها اقسام ووجودها قسم بدون
 وجود قسم ما محال ان كان التقسيم باقتضاها العوارض اذ قال لوجوده المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو
 بطل لا يعقل مع انه يلزم خلاف الفرض فلا يقال ان التقديم هو المشترك ليعتقد برهنا على ان كلامه تعالى واحد اذ لا اختلاف فيه في ذاته والاقسام
 بل ما يتعدى وينتفيح بتعدد العلاقات وبما قال لقطان ان نفس في الازل مطلقاً فلا تغرد ولا انقسام نعم هو صالح لان تعدد وفيما لا يزال بعد حدوث
 العلاقات المتعددة فلو كان كلياً صافاً على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جليح قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقاً
 مم وان خصص المقسم الكلي بغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الجملة انما فرق بين القسم بالعوارض وبينها بعوارض وهيئة التقسيم من قبل
 الثاني وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون القسم فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التماثل لا يعقل وجوده بدون
 قسم ما ولا يخفى ان قصد التماثل بالفعل المقتضى وجوده والاقسام واما قصد التماثل فيساويكون فلا يستدعي التحقيق الاقسام في السرف في ان
 التماثل لا يكون الا في التعلق التخييري فلا تعلق في الازل لا يمنع صحة القاعدة لا في غيره وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل بل ان تقول ان سجاناً كما
 في الازل المكلفين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما مودون عن كذا ولا يعلم ذلك الا في الازل ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال
 ايضاً لانه لم يعلم الله ذلك وهو بطريق تبيين الثاني في ثبوت الامر والتعيين بقليلان فلو زعم وجود قسم ما والى ان يكون المقسم مطلقاً اى صين وجعل
 لم يبرهنا ونهياً ولا شئ من الاقسام اذ لا تعلق للكلام بفعل المكلف وقد سيجاب عنه بالانقسام عدم كون المقسم مطلقاً عنده وهو فاسد لان
 اعتراضه له فله والبحث انما كان على تجويز التكليف لعدم اذ عن انكار ذلك لا توجب للامر ان لا يصح استخلاص عنه هذا الوجه وقد كان القطان على ما
 قال هذا الكلام يتخلصا عن الايراد المذكور الا ان يثبت المقترحة كالتوازي دون اعتراض أسفه والبحث على قدم الكلام فاستخلص بهذا الوجه انه لا خلاف
 بينه وبين الجمهور في ازالة التكليف التعلقي كما قال مطلع الامر بالابدية لعدم ايراد الامر والحق المنهين الامر والتمني المنجزان مرجع الى ما ذهب اليه
 الجمهور في ان عروضا هذه العوارض فيما لا يزال قطعاً على هذا لا يرد عليه من الوجه المذكورة والمقترحة قالوا لو كان الخطاب اذ لا يزال
 قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناه فلذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان التعلق يبريد غير المتعلق بوجوده اجاب ان لا تعدد في الخطاب المتعلق
 بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات بعد اعتبارها على فانه اى خطاب حقيقة واحدة اذ لا يتعدى كالعلم والقدرة واقسامه الى الاخرى
 والانواع بحسب المتعلقات لا يحكم باختلاف الذاتيات هذا كاقسامها فالتعلق بها ان التمدد فيه بحسب المتعلقات اعتباراً لكن المتعلقات ليست
 اختراعية مخصصة بل لها حظ من الثبوت الواقعي ولا يلزم كون الامر والمناهي اختراعية فيلزم فيها التسلسل فقلت نعمى كونها واقعية ان الخطاب اذا

الامر والمناهي ان اذ لا تعلق ثانيا

ان الامر والمناهي ان اذ لا تعلق ثانيا

الى متعلقه صلاح لان يتبرع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التبيين فتأمل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان لم يكن ممنوعاً من تزيده
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة نعم متناهية ولذا التعلقات فتأمل فيه مسألة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال
بالذات فان التكليف غير صحيح والعاوي في التكليف به غير واقع الذي تمت شرطه وجوبه احترز به عالم يتم شرطه وجوبه اذ ظاهر انه لا يصلح وجوبه
وتكليفه به عند احد او اعلم الام انتفاء شرطه وقوعه من المكلف احترز به ما قبل شرطه وقوعه وذا قوله عند وقتها على ان المعتبر في انتفاء الشرط
ذلك الوقت الما لوعده وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال المحقق يصح التكليف به بل يصح خلافاً لما
والامام في استحبابه ما يتبادر من اليه وقت سماع التكليف كالعلم بالحياة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومهما ما يتبادر كانت انتفاء
الارادة لايمان الى جهل وهذا لا خلاف فيه انما فعله بهذا الاختلاف في المنع فانه نظام ان الحياة والعلم من شرط الوجوب وكذا التثنية واما شرط
الوقوع فالفرق بالتبادر وعي به لا معنى له وفي صوة الجهل من الامام يصح التكليف اتفاقاً لا يقال كما قال في التبرير مقدمه في سلسلة امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم المراد تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كماله لا يقع فباتت شروطه من شرطه بل اذ قد علم ان كماله لا يقع
المعترلة فقد اتحد علم المراد لا يقع في الوقت وما علم المراد ان يتحقق شرطه من شرطه فحكاية الاختلاف هي انما تفتقر لما تفتقر اليه من لا اتفاق
لانا نقول للاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة ودون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المنع عند نقل الاجماع
قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم المراد لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالاختلاف هو في الواقع للتكليف بما علم انتفاء شرطه
من شرطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان كلام ابن الحاجب هنا ايضاً وقع لفظ الصحة فالمنفعة لازمة عليه لعدم ارادة
الوقوع من الصحة لدفع المنفعة غير بعيد لكن دليل الحائرين ياتي عن هذا الارادة وقد قال في شرح المنع عند نقل الاجماع بل على الحقيقة
والظاهر في كلام شارح المنع ان صفة ان يرجع الى ما علم المراد وان كان قوم ظنوا ان ما علم المراد ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به اعقبه
الاجماع نعم ان يصح خلاف احد من يدعي التبرين فضلاً عن نقل ام المؤمنين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان يكون
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كالي جهل وكذا العاصي ويتفق فانه لا يبلغ الرسل الى مصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعضهم وكفرهم
عدم كونهم عاصيين في كفرهم تاركاً لما مورثه المرئيين للمعنى عنه واما شئنا فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا انما لو لم يصح
التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احداً مكلف قبل وقت الفعل كما ان لا يوجد شرطه من شروطه جوازاً لشعور المكلف وانما في بطء وكذا المقدم
بوقر المرقوم العلم بالتكليف قبله فممنوع ابطاله ان اللازم وذلك لانكار شرطه للاجماع على تحقق الوجوب بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
العلم القاضى وبما يمتنع ولذا زاد قوله بل يزيل وجوب الشرع بنية اداء الواجب اجماعاً وهو محقق الوجوب بل علمه وبما يمتنع الاجماع على وجوب
النية باء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصلوة باطلاً في النية ونية الفعل فان قلت الاجماع كان قبل التحفيم والاشافعية قلت لو كان قبل
العرفه لانهم اصحاب شخص عظيم وما بعده فلا اجماع الا بدوهم فاصح في الجواب ان في الواجب الموسع والعمرى اجماعاً بلا ريب وهذا القدر كفيلاً
منه المظهر ثم بما يوروان اريد بالعلم الحزم فلا يتحقق قبل الوقوع الاحتمال الموت قبله وان اريد بظن القوي فلا نسلم اذ ظن وجوده بشرطه ممكن
ايضاً غير واثق لان في اكثر الاوقات لا يتكسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المستقرة قالوا اولاً ما عدم شرطه غير ممكن لان وجوده بشرطه بدون شرط
مع والامكان شرط التكليف فانتهى شرطه وهذا الاستدلال به شرك ايضاً الى ان المقصود في هذه المسألة الصحة العقلية لا الوقوعية فلما ان
اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بسبب العادة فهم فان الضرورة قاضية بان الاشكال من اليه بل ممكن بالامكان وان اردتم

غير ممكن بسبب عدم شرط كونها في الامكان وثاناً وعادة وليس شرط التكليف الامكان العاوي الاخص من الداني وهو لا ينافي الامتناع لغيره وثالثاً
ايضاً نقول من يحمل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الامر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان المتناهي
فانه اعم للعلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غير فاذا كان متمتعاً بقرائن شرط التكليف فلا يصح التكليف
به ايضاً وفيه ان التكليف يصح بالعلم عندنا اجمالاً لا استحالة وقدر الاشارة لكن لا يصح ان يكون الح كلفاً به في الواقع او صحة الايقاع من ضرورة
كونه مطلوباً بغيره بوقا لو انما يتبين بوضوح مع علم الامر بانفسه بشرطه يصح مع علم المأمور بانفسه ولان عدم الحصول مشترك ولا تحليل لما منع الا هو علم بنوعه
وعلمه واللازم بطلان اتفاقاً اذ لا يصح مع علم المأمور قلنا اولاً وبطلان الامر بممنوع فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدي وثالثاً ثانياً فانه لم يكن عارفاً
بالتكليف هناك لعدم الحصول بل لا اتفاقاً والفائدة من التكليف وهو لا يتلوا ويرد عليه انه تحقيق التبتل او فان عزمه وبطلان لعدم شرطه مستحق الثواب
والا لا بد ان فاحش ان علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف باقترافه من العلم مسئلة سلام لصبي العاقل صحيح بدليل صحة سلام امير المؤمنين
عليه السلام ان كان امن وهو ليس سبع او فحان وعشره وكل احوال الصبا وقيل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم تثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
محمداً انما ثبت عدم لارثية اياه ايا طالبي الايض الدليل موقوف على كفاي طالب اما لو كان مسلماً فقبول ايمانه كرم الله وجهه مع الالبية لا يدل على
ان قبوله في نفسه اجاب المفسر الاول ان صحة الايمان في حق الآخرة على صحة في حق سائر الاحكام ومن ثمة يحكم بصلوة كافر الى قبله بالاسلام
وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة لصحة صلوة وصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا بل يخصم لا يستلزم يفرق و
ثانياً بغيره تام لان التابع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجناب ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبتت في كل
ظاهر كيف ونصوص نفي الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريت والاذكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبت نصيب ايمان لم يفرق
الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا عندى كما لا اشكال لثاني فساد ظاهر فان احاديث كفرة شهرة وقد نزل في رسول الله
صالح في شأن عمه الى طالب انك لا تهدي من هبت كما في صحيح مسلم ومن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد بن العباس بن ابي حمزة
ووجه وابانه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ورث طالباً وقيلاً اباهما ولم يورث عليهما وجعراً ولذا تركنا نصيباً في الشب كذا في موطا الامام مالك وسنة
به ثانياً في صحة احكام الدنيا وفيه ان موت ابى طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التبع حال الصبي انهم علموا ان الولاية زالت بصحة
الاسلام امير المؤمنين بشكل جدي فانه سمي عن قريب قول النبي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد عزوة ائمة في اواقبها فكان المنطق
للتبعية وكان ايمان امير المؤمنين كمالاً انه اول ايمان عند البعض وان كان غير صحيح عند سائر الاوليين في الصبيان فاجابنا انما التكليف
فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل لا يخفى ان الجرح من اشرع لم يوجد ولا يلحق فيه فينقطع الولاية به فيه بين
الكافر لعموم النصوص كما قرنا قال الامام في الاسلام ثبت اصل وجوب الايمان عليه لا يوجب الاداء فاقطع التكليف ووجهه فانه اذا
وقع فرضاً سقط كما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريق الذمة عما عداها فثبت انما في صحة الاداء وانما وثقنا
اي نفس الوجوب تنسب للمتمتع بعدم علمه وهو وجوب الاداء والشئ انما يجب ثبوت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لاننا لا نعلم ان علمه في العلم
نفس الوجوب وجوب الاداء بل كل علم الخطاب انما حكمه صحة الاداء من الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجيه الخطاب ثم انه ليس في الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التقدير فاعلم لاجل حصول التكليف لا نفس الوجوب وايضاً لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فقل

١٠
١١

ففي مسئلته **أقول** شرط التكليف ثم انما هي ان الله تعالى لم يبين سائر ما لا يجوز عن الخطاب بل في خبره الغم لا يبينه، وذلك متفاد في الشدة والضعف ولا يلزم
التكليف بكل قدر من العقل بل في حد من حدته ان ينال ما يتعدى ما ينال بالبلغ ما قلنا اي غير محذور لانه مظنة كمال العقل فالتكليف دائرة عليه وجود
او عدمه لا الى كمال العقل ولقصاته فانه من الباليين من ينقص عقله من بعض الماهيتين كما استقر على طبع الحكم كونه مظنة لشدة العقل في غير مضبوط فالحكم
دائرة عليه وجودا وعدمه ووجدت المشتقة ام لا قال لا يتيقن المحدث في الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت متعلقين
بالتميز من غير ما تميز لانا طاعة الاحكام بالبلغ واذا ثبت ان طاعة بالبلغ فلا يجب ادائها على الصبي ولو قال خلافه فلا يبي منصور وهذا لا ينافي ما اشيع علم المدعي
الماتريدي اعظم مشايخنا واكثر مشايخ العراق كذا في التفسير كذا في الحاشية وخلافه للمعتزلة من وجوب الايمان اي وجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقاب
تبركه وخلافه للعاصم الامام ابو زيد حيث قال لو جوب جميع حقوق المدعي على من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعد لصحي بقصور الدين
وبعد انما قال سقط لغيره غير الايمان لنا اول قوله صلى الله عليه وسلم بلغ العلم على صاحب المواقفة ثملة عن لنا ثم حتى يستيقظ وعن لصحي حتى
يحكم وعن جهنم حتى يعقل واصحاب الامام علم المدعي بخصوص لصحي لغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل با حاد وكذا دخول صبيان الكفرة
في النار فان قلت فلم يعرض للاسلام على الصبي بعد اسلام الزوج وليس في اجاب عليه وكذا في الجوع باء الصلوة وهو ابن عشرة سنة اجاب عن الاول
بقوله وعرض للاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحة الوجوب فان قلت لما كانت الصبي في حلك لا يتنا ولا الخطاب بحجته النكاح مع الكفرة من ابن
فما النكاح حتى يخال الى العرق بل لا بد من ذلك قلت قد بينا ان بنية الايمان لا تقطع الولاية عن الكافر منعه معتد في نصوص متنافرة وهو يقتضيه
فساد النكاح وعدم ثبوت التورث وغيره فلك اجاب عن الثاني بقوله وضرب بعشرة على الصلوة تأديما اي طر به لاجل التأديب لاجل التعذيب للاعتداد
لا تكليفنا اي ضرب لاجل ان يعتاد ونما لا لانهم مكفون ولنا تأنياد عدم العقل نكاح المراهقة لعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة فام تصف الاما
حين نكح عنه لا يفسخ نكاحها بجماعات الباليين فانه يفسخ نكاحها فاعلم ان المراهقة لم تكن موقوفة بالايمان ولا يخفى على المستيف هذا الا يصلح وليا فانه قوله
المجتهد لا قول صاحب الشرح ثم فيه تحريف الحكم من مواضعه فان كنا نؤمننا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهبنا ذلك واليد
يدل عليه ثم انه قد ثبت انه يفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فاعلم انها مهيت عن الكفر صريحا وبعض مشرح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر
محرم على الصبي وهو مكاف بالكلت وعلى هذا ينبغي ان بعض في كسوة عدم الوصف اي في ونفسخ النكاح اي في والذي يظهر بهذا العبدان الصبي
سكف بالايمان لكن لا كل صبي بل في حد معين الى حد النظر الصحيح وهذا هو غير مضبوط كما سبق فام المراهقة لا يقصد نكاحا عند عدم الوصف بالايمان
بالشبهة في البلوغ الى حد التميز وبالشبهة لا يفسخ النكاح القائم بميقين واما لما في الاخرة فهو كقول لي اسد فان منع في علمه حد التكليف
يعز بها والا اعماء عند الوصف بالكفر فقد علم انها صحت للنظر لكن كبرت عقل حيث اتت بالكفر فعمل كونهما مكلفا كاذرة فحكم بانفساخ النكاح فليس
في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فذكرنا قول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقل والجواب
انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فانما نفس الوجوب فان كان فلا يلزمنا ولنا على العاقل خاصة انه لو كان كل من يحقوقي الاليتية
واجبا عليه سقط الوجوب وفما لم يرد كما هو منه لكان الصبي الا ان به موديا للواجب لانه صار مخصصا في لزوم الاداء بعد ذلك كما سافر اذا صار
واللازم هو كونه موديا للواجب باطل في الاتفاق فليقل يجوز ان يكون رخصة اسقاط فلا يكون المودى بها اتيها للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط
ففي غير واجبة عليه بل وجوب نسخ ونحن لا نذكره كما قلنا من المبدئي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا وايضا قال في الجواب وليس
رخصة اسقاط لعدم الاتفاق في الايمان وفيما يات في الايمان كصلوة المسافر اذا اعتما فذكر مسئلة الاليتية في كون الانسان بحيث يصح

三

८॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

ان جميع الحكم كمال العمل بالدين في كل ما لا يتعارض مع مقتضى الدين والاداء وقامرة بقصود احكامها كالصبي لما قل فانما بذرة قاصرة في المعنوية البالغ لقصود
 فكل ما لا يتعارض معها اي قاصرة في الاداء لا وجوبه كما قدم في تفصيل العبد وقياسه على المعنوية وان يكون مع القاصرة اما حق العبد وهو ما روي في
 فيه جانب الشرع وهو علمه حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنة ولو لم يكن محض اي لا يمكن ان يستقطعه بكمال وحين بيت اي امره فحسن وقبح
 واما حق العبد وهو الذي روي في غير صالح العبد في الشريعة وهو الذي لا ينافي مع مقتضى الدين واما حق العبد في الدنيا فله في الدنيا قدره في نفسه وقدره في الاول والاخير
 فانه حسن محض لا يسقط حسنة وقبحه لغير محض لانه من احوال سعادة الدارين اما السعادة الاخرية فله في الدنيا قدره في نفسه وقدره في الاول والاخير
 ومعه من احوال الدنيا ما اذا كان تافعا فيصير منه قياسا واستحسانا لانه محل لدرجة فيصير فيه فنية نفسه وان قيل لعل الشرع لم يعبر به كذا ايمان قال وبما
 من احوال الدنيا لم يوجبه ولا يلحق به فان الحكم لا يلحق به ان الحكم عامنا في الساعات فان قلت فيه من احوال الدنيا ما اذا كان تافعا فيصير منه قياسا واستحسانا لانه محل لدرجة فيصير فيه فنية نفسه وان قيل لعل الشرع لم يعبر به كذا ايمان قال وبما
 النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب لقوله ومعه من احوال الدنيا ما اذا كان تافعا فيصير منه قياسا واستحسانا لانه محل لدرجة فيصير فيه فنية نفسه وان قيل لعل الشرع لم يعبر به كذا ايمان قال وبما
 للتناقص الذي ينبغي ان اجنب لك وما اشتهر فيهم ان احوال النصف الى قربا لاسباب فليس مابل فيها اذا كان الاقرب صاحبها وبهذا الايمان في صالح
 لنسبة المصدا اليه فلا يضاف الفرقه اليه ولو سلم ان كل واحد من الطرفين حديثا من ايمان فبما بالتقريب واما بانذات قد سعادة ابدية ولم من شيء ثبتت
 فيما لا يشك ولا ثبتت قصه القبول به في القريب من الصبي مع قرب التعلق عليه والله اعلم بالصواب في التعلق بقصدا ولو سلم انه بالثبات لكن الضرر اليسير في النفع الكثير
 وجواب اخر ان الاسلام ان هذا الفرقان قطع الولاية بين المسلمين وبين المشركين في الميراث خير كثير وكذا قطع الانساب بيننا فقدم به والثاني اي القبح
 الحرف كالكافة والقياس ان الصبي لا يضر محض والصبي محل لشققة وعليه لشفاعة وابو يوسف قاي بو يوسف في صحيح الايمان موافق للامام
 وفي عدم صحيح كقر الصبي موافق للثاني فيمكن يصح كقره استحسانا عذرا وبهذا التحكاف انما يوجب حق احكام الدنيا في احكام الآخرة يصح اتفاقا في
 لومات الصبي كالكافة لا يصح عليه اتفاقا المشهور في تفسير الاحكام الآخرة التعذيب في الآخرة وهذا في عجب فاي مخرج في التعذيب في الآخرة
 وعدم تجوز الفرقه او حرمان الميراث وايضا كتيب الكلام في شققة بالاختلاف في التعذيب منعا لكفره فيفسدون الى الامام التوقف والى الاشعرية
 العقول لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبين سؤا ولا ياتي في الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل الكافرة فيجب الام وهذا غير بعيد في قول
 الامام لما رآه لا يضره لانه في عذرا لانه لا يضره في الآخرة وروى سند جيد عن ابى هريرة ان العديني بالانار اباهم واما الدخول
 فيه ممن اطاع بجمه يردوا يعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق اليه ولعلنا راو اتفاق ابى يوسف والشافعي معها ووجه الاستحسان ان الكفر
 محذور مطلقا فيصير داما وقد قام به فبما شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع بكونه محملا للرحمة لابل الصبي وان يذره الشفاعة الكاملة يخرج عنه
 محملا للرحمة لان الرحمة على الشقيا الكامل في الشفاعة سعياد اذ اصح كقره واستبشقا وانه يقين امراته الموفية ويحرم الميراث بالردة فان قلت فلم لم
 يقتل بالردة قال وانما لم يقتل بل قيد لانه ليس يقتل للمرتدة بل بالردة او بل بالحرية وبوليس من الهما وقد روي عن الحسن الصبياني في الخبر الصحيح انما
 في الصحيحين فانتقلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا يقتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال في اسلامه فله ردة عند
 ومن قال بعدم صحة اسلامه فله ردة فان قلت الاختلاف شبهة في ثبوت الردة ولقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفي ان شبهة لانه لا
 القتل من شبهة الناشئة في ثبوت السبب لعل الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والالزام ان لا يثبت احد في سبب المختلف ولا يثبت بغير
 الواحد وبهذا السبب متحقق بامور فلا يصح الدخول ولو اختلفوا في سقوط الردة شبهة في عوده لكان لوجه كفي فندبر والثالث هو الحسن والقبح
 كالصلوة واخراتها من العبادات الدينية فانما مشروعة في وقت كما عند الاوقات ودون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وقس على

روى في القصة ان مصعب بن عمير قال ان يصرن الى وقت

ن

فلا يصير واجبة الا بالخرج مع قبولها السقوط في الجهل لكن يصح مباشرة اياها اي بعضها فانه للصحة اعتياده للصوم للشباب والاعتقاد بالاعادة
عليه في الفساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشرع ولا يلزم القضاء بالفساد ولا يلزم جبراً ومخطو احراره بالجنسية عليه بخلاف ما كان
من اعبادات بالية كالزكوة لا يصح منه لان فيه راع عدم الوجوب وانه ممنوع من التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد المتافع المحض لقبول الكمية يصح
مباشرة منه بالاذن وليد لانه نفع محض والولي انما جعل ولياً لان لا يستفاد العادات فيحضر الحاجة اليه فيما يتعلق بالمضرة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج
فيه اليه فصحيح من غير ذنبه وذلك ان اى لاجل ان الانسان في حق لصبي يثبت من غير اذن الولي يجب اجرة لصبي المحرم اذا استاجر منه وخرج من
من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان اصبي حر لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يفكر المشتري فاذا فرغ من كل بقية
النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر للمسلم دون اجر المشتري اما العبد المحرم اذا اجر نفسه فوجب له الاجرة بشرط ان
يعاد الفرج من العمل لما بينا فلو ملك في هذه الاجارة فالتقيد واجبة لاجل ان المستاجر يصير عاصياً بالاستحرام من غير اذن السيد فاذا ملك
ووجب القيمة عليه ملك العبد بغير ان يظفر به استخيره ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي لرفع باجاء المعجبة وهو مال قل من اسهم من ثمنه مع عدم
جواز شهود القتل في القتل بدون الاذن بالاجراء لان عدم جواز الشهود انما كان لرفع احتمال من الموت او اخراجه مع عدم الوجوب عليه
واما حال غدا فينبغي من نفع محض من هذا النفع كالمطلق ونحوه فلا يملك ولو باذن وليه كما لا يملك عليه اي على الصبي غيره فعلى هذا ليس
امرأة ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان قد اراد بالقطع وقد كان ولاية الولي لينفذ الضرر بانفهامه وانه لا اندفاع بهنا بطل الولاية في هذا
القسم بالكلية فتأمل فيه قال الامام شمس المائمه السبعة زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اى حكم الطلاق غير مشروع اصله حتى ان امرأته لا يكون
محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا يملك النكاح عن ملك الطلاق ولا عزيمة
اى في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك ضرراً وانما هو في الايقاع فانه يملك به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن بما يشاء من الزوج
مضرات عظيمة في الايقاع فلو تحقق الحاجة اليه في الضرر كان صحيحاً فان هذا الشبه بالصلوب والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك فيه
مضرة اصلاً فلم يملك التعاضى فرض ما له من المثل فانه يبيع لانه في اصلاً قال وانما يجوز اقرار الضامى ما له من المثل لانه تسرع بل لانه حفظ له
لانه في يرضين فلا احتمال للملك مع مقدرة الاقتضاء وعلمه فلا احتمال للحد وبهنا بحث فان احتمال الحيد وان لم يمسك بهنا احتمالات اخرى
كالعزل لقاضيه اذا فلاس المديون او غيرهم منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار اللبنة المربانية لا يؤخذ بهذه الرواية نظراً لاجنسية اليوم
في القضا فانهم يحكمون الاب فانه لا يملك اقراض ابنه الصغير الا في رواية وبهنا نوع من الاحتفاظ لانه يصير في يرضين قادر على الاداء ووجه
الاولى انه يحتمل للملك بالبيع ونحوه فان القاضي فان علمه يلزم فلا يصح الرجوع والسادس وهو الدائمين الضر والنفع كالاجارة والبيع وغيرهما
من المعاملات فمما نفع لاحتمالها الاستمرار بثوب باحتمال ضرر لاحتمال ضارة المال وليد بل والصبي ممنوع من حق العواقب فلم ينعوض ليهذه
الحقوق ومرتبة لئلا يقع ضرر له ولي عليه من هو متفق به فيما انضمام رعاى هذا الولي يندفع ملك الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود مله ثم من الام
ابى حقيقه لما انجسرت القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي فان البالغ في نفاذ تصرفاته فيملك العقود بغير
فاحش مع الاجابة لتفاد الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية في اخرى لا تملك لان الولي ح من غير اذن لاجاز ان اذنه كان ضرراً
منه لا محذور ولا كذا في الاجنبي وندبها لا يجوز العقود مع الغيبين كالمشرك وقولها انظر لان الاذن انما اعطيه بشرط عاليا من عن الضرر فلما عقد
مع الغيبين علم ان اذنه لم يقع في محله وانما لان الاذن منطقتة منطقتة عدم الضرر وتختلف الحكمة عن المنطق لا يوجب علم العلة كسر الملك للزوج

ن

المكره عليه كذا اضربه مكره في ذاته كما كان قبل الفاعل ملين عليه اي وكيف لا يمكن واحماله في تحريمه المكره من الفعل وما يرد به فان راى
 الفعل انقض ما به ويتجوز واجاب على يرد به انقض اختاره فالفاعل قادر فيصيح التكليف ولذا قد اقيمت من ماله عليه والافترض نوع من التكليف كالاكره
 بالقتل عند شرب الخمر فانج يفترض عليه الشرب فياثم يتركه وقبحه ماله اكره عليه كقتل مسلم ظلم اى كالاكره على قتل مسلم ظلم فانه لا يحل بحال فتوجب
 على المكره لانه وجب له على الى الاحرام كلف عنه لعل اجراء كلمة كفر على اللسان اى كالاكره على اجراء كلمة كفر على اللسان اذ الكفر عليه
 لا ياتى فتمهنا ان فعل وان كان حراما لانه محمول به معاملة المباح كما قدمنا ثم في الاكره على القتل فنبه القتل لانه ما عمل به معاملة
 المبلين قال المفصلون بين المسبب وغيره المكره عليه واجب له وقوع لان المكره اسما والفاعل الى الفعل وصفه ومنع وقوعه والتكليف
 بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وقد منع بالذات بل اوجب فيه والاتصال قد يكونان بالشرع كما في القتل
 وشرب الخمر قد يكونان بالفعل فان الفاعل من غنا ان يختار ما يراه اخف والواجب بالذات بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل
 بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب قتال فانه وقبح قاتل المعتزلة لا يمكن الاتصال في التكليف لئلا يسكره عليه ذكره
 على عين الما يرد به فالأيتان به لدعى الاكره لالدعى الشرع فلا اختصاص فلا ثياب عليه ولاقتل فلا يصح التكليف به لا تمنع الغائبة بخلاف
 ما اذا لم يتقرب المكره عليه كلف به فانه المنع في اجابة داعي الشرع حيث يدبر في التعصية في سبيل الله قلنا قد اعترض فهم لصحة التكليف ايضا المكره
 عليه والتكليف بالصدق فيقضي المقصود به اى كونه مقدورا والقدر على الشئ قدرة على صدقه فالتدرة على الصدق قدرة على صدقه
 الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وبما غير ذلك فان انفع لم يحل المانع من صحة التكليف استواء القدرة
 بتغيره ما اوردوا لاجدث ما لها آخره وهو تفاوت القدرة للتكليف وهذا لا يتناول مع الاخلاص في الذية وبما غير ذلك واقع له بل العاقل في الجواب انا انسلم
 بعين المكروه لادعى الاكره لادعى الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدرون على فعله لادعى لشرع وانهم بالذية والعالم هو السامع
 قتال فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكره ان الضابطه عندنا يكون المكره في الفعل ولا يمكن الاول هو الاول فان الشخص لا يملك سببه
 اشبارات وان الشارات فالاشابات لا يفيد الحكم فكل نوعه لان المحبة فيها بان تبارك المحلى منه والكره قرينة ظاهره على انه يقصد لمطابقة والانظارات
 اما ان لا يقبل الفسخ بالطلاق والعتاق وسحو كما لا يؤثر في النزل في حق الحكماء ولا يؤثر في الاكره لانه لم يؤثر النزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالا
 ان لا يؤثر الاكره مع ان فيه اختيار فانه انما اكره عليه بالاعتاق والطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قصد المكره عليه والقول نفسه ولا يرد
 قتال فيه فانه محال ان لا يقبل الفسخ كالباع والاحارة ونحو ما منه نفسه وانثاني وهو ما يكون التمسك به فلهذا لا تغير محل الاكره ولا غير فانه
 غير اقتصر الفصل على الفاعل كالمكره على الاكره على قتل المصيبة فانه وان كان يصح جعل الاله انه تنفيذ محل الاكره فانه لو جعل قاتلا كان هذا الفعل جنائيا
 على احرامه وان احرام الفاعل وكان الاكره بالجنائيه على احرام المكره في نفسه عليه ولزمه الجوز او انما يتجوز الجوز على المكره لانه جنة جنائيه اخرى
 قوة الدلالة على الصبر ولما اذا اكره على تسليد المصيبة بعد الاكره على البيع فانه محال ان يفعل المكره فيصير عقيبا لا تسليما للبيع وهو انكره هو لا غير
 فيقتصر عليه ويأى كما فانه في البيع الفاسد قتال فانه موضع اشتغال ان كان جلة في مجال الاكره فيسبب المكره ويدينه المصيبة فيقتل الفاعل
 انما اذا اكره على قتل انسان مسلم فالتقصير على المحلى وراى القاتل ولما اذا اكره على الحاف ما لم يسلم فالتعذر عليه وان التمسك به كالاكره
 على الاعتاق فانه من حيث صدوره منه انشاء يصرف لا يصح جعله لانه ليس به احد ان يعيق عنه غيره ومن حيث انه فعل للمكره لانه
 ويصح جعله في فعله كالمحلى فان على المسبب وعلى بذل نفس وعندها نشأ منج الاكره قسما على الحق او على الباطل فان كان على الحق

الفتن

نقلنا من التكليف بالصدق

رفع الحلق بعد شقته وتجدد اقامته فلا بد من موضع ليصلح لابتدائه هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغرة فانه اذا لم يبلغ حد التميز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية والتمتع وجوب ضمان المتكلفت لانه ليجز المتكلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصحة القطر ولو بها الولي عن ماله ولا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البائع حده التميز فيجب عليه اداء الايسار عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور المازني وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانه بالاتفاق مشايخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم وجوب الغزابات والمؤنات ويصدق عنه الاجزية وبنيونة المرأة الكافرة لاسلامه او المومنة لاداءه وليس لاصل الحجر بل للاختلاف الذي يفسد للشكاح ويعرض الاسلام على التميز عند اسلام زوجته دون غير التميز بل لو تفرق ويصير غير التميز موثقا بها لاحد الا بين الولاء والركعة الصيرة توارثا وبها ولو كانا معا معني دار الحرب كذا التميز الساكن تابع لاحدهما دون المنظر لاسلامه او الكفر ومنها الجنون في العفة فالجواز القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاء واحدة العقل في حق الصلوة مالم يتدبرها وليلة لانه منقطع التكرار وعند الامام محمد او ابلغ شيئا اعتبار الحقيقة وفي الصوم والشهر وفي الزكاة في الحج والحوال وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثرة والكثيرة مثل الصلوة الالهية يعرض على البرية الاسلام عند اسلام امراته ولا يوفوها في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة للمسلم الذي جن التحريم بعد الاسلام يحكم بالسلامة ابدأ ولا يتبع اصدا ولا يحكم برتبة البرية والعشيرة الصبي مع التميز فلا يجب عليه شيء من العبادات ففي التحريم التقدير لتمامه التقويم لا يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان هو عدم الاستحسان والاحتياط وهو عند من حق التأم مطلقا واما في حق الحكم في ضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع ذكره فلا عذر كما كل الناس في الصلوة او ايمانه مذكورة وصية التوهم ناسيا اذا احرام ذكر وان لم يكن هناك مذكور يكون عذرا كما لا كل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الحج ناسيا وشيئا التوهم وبه ضرورة فعرض الانسان مع بقائه العقل لوجب العجز عن ادراك الحسبات واستعمال العقل عن الاعمال او لم يكن التأم فاما الخطأ الخ عنده فاما في حق التأم واما في حق الحكم في ضمان في حقوق العباد في ضمان بالثبوت بالناسي ثم كذا دية انسان قتل بالقلوب عليه لا يعتبر اقله الضحى لا يصح طلاقه وبغيره وغير ذلك لا يوصف كلامه لجزء انشا بل كالحال المحيوات فلا يغير قرائنه في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد الحقيقة الصلوة والاقوال صرح به وهو ايضا وقيل لغيره ان لعدم طرق النص عن ايام العلم انما لا يضره والصلوة كسائر الاعمال فينبغي وقيل لا يضره والوضوء وقيل لا يضره والصلوة وفي التحريم عندي لا ينافي نقص الوضوء لكونها جانب ولا جانب ببقى مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام فنيضا مطلقا لعدم فرق النص كالسابع ثم التوهم يستخرج منه الاعضاء وهو سبب لخرج شيء جعل الشرع الموجب للاسترخاء ومنه حدا اقامته للسبب مقام السبب في غيره الامس ينال عينا ولا ينال قلبه كالمسؤول صلح فليس فيه حدا وانه الاضمار وهو آفة يصير بها العقل في كماله فيحطل بها القوى المدركة فيجعل عليه كالنوم في عدم توجهه الى ما يجب وجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان قد في ارضا والاعضاء جعل حدا في كل حال ومنه بناء الصلوة على ما صلي قبله والكثيرة يمنع وجوب الصلوة كالجذور وغيره المندرة الاشياء وشهر او سنة هذا ومنها محض والنفاس وبها لا يمنعها التكليف الا انه لا يصح مع من العبادات التي شرط اداؤها الطمارة فخرجها خطاب الصوم وطواف الزيارة الى الزوال والها وسقط عنها الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحج وسقط بنفس وجوب الصلوة الضحى لم يبق محلا لوجوب لعدم الفائدة لانها ما وجوب الاداء وما وجوب القضاء وقد انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متخير فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الاخر وكذا القضاء فكذلك الحق بالقوة الشرعية المتأدية العجز غير متخير وعلى هذا قال فلا تجزى الاعتقاد لان الحق مطاوعة فتجزي لزم تخييد وقال الامام المتصرف الصلوة من السيد في الاحتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاحتاق سببا للتحقق حتى يلزم من وجوده وجوده وجوده بل احتاق الكل موجب للتحقق كالوضوء متجزى بسبب اذوال الحدث وهو غير متجزى فالرق في متن البعض كامل فهو كما لا يتسبب عنده وخرجته بهائشم الرق ينقص الكرامات ولما جعل له كذا شئ فيكون طلاق الاله المقيدين عدتها فيعين بالبعض الذي رواه الدرر قطبي طلاق الامنة فطليقتان

وعدتها حصتان ويكون قسمها نصف قسم الحرية ويكون عليها قبل الحرية ومنفردة دون بعد ما ومجاورة كما يتصف الحد ونحوه العبد نصف حد الحر والحد
 الغرم بالغرم والرق يمنع الكنية المال لانه محكوم نفسه دليله ان كيف يكون مالكا بخلاف الكنية النفس فانها مبقية على اصل الجزية فيصح اقراره بالحدود والقصاص
 والسرقة كما قد امكن في المأذون في الحجر عند الامام فيقطع ويرد المال عند ابيه يصف يقطع ولا يرد وعند الامام يقطع ولا يرد هذا كله في المأذون في الحجر
 اقرار المولى في حقه سجد او قصاص كذا اسلمك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى المأذون لانه يجب للمال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا لا يسلك طلاق امرأته
 يمكن ان ينفذ لا يحل السيد قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر بغيره فاما لا يقتل لاجل كماله الحر والرق ايضا تمنع الكنية المنافع بل المنع
 كلما السيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج للجهنم والعبد من الحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او اذن الشرع عند التفسير
 وانما يصح امانه ما دون ذلك لانه مالك للقيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاء له ولا حكمة وكذا امانه
 والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا بضم اليه رقبته اليه فلا يجب باقراره للمال في الحال الا في المأذون الضرورة ويجب الغرامات لاجل الجبايات
 الذمة فيؤدي في بيع رقبته الا ان يفيدي المولى وكذا يبيع رقبته المأذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسبا له ولا يجوز بيعه من كسبه لانه
 المولى او والد المولى لا يقتل بدينه الا بالسيد بالنص في الحجر لانه يخرج من امانه وان كان مكاتباً مستطاع العبد ان يتصرف في ملكه اليه عند خلافه لانه في ربح فانه
 عنده ليس بالملك والملك المتصرف وملك السيد لانه انما هو ملك المتصرف وملك المولى ان يكون بالية التكاليف وصحة الذمة هي كون الانسان صالحا في كل حال
 بين الاحكام والاولى اى ابلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يخل بالرق بالضرورة ولذا كانت رداية طرزة للخل للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكان عقده معتقلا لم يتغير
 بل يصير كالمتواه والثانية اى الذمة انما يكون بالية لا يسحاب عليه والاستحباب له في الحقيقة فطلب بجهوده اى حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والكنة
 عن المحرمات الا ما يفوت به بغيره السيد كالحج ونحوه يصح اقراره بالحدود والقصاص ويجب فقته على السيد واذا ثبت ابلية التكلم المعبر والذمة صحيحة
 له صار ابلية الملك المتصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحج المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
 ابلية في الدين ولا يقدر على الاستحالة فانه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات ابلية كما هو مخرجهم الشافعي الشافعية
 قالوا لو كان العبد ابلية للتصرف في شيء لكان ابلية للمالك فيه لان التصرف بسبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء وسبب عند فان الملك
 يتبع التصرف ولذا لا يباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه وسببه بالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام سبب والسبب واللازم
 باطل اجماعا فاللزام مشترك فليس ابلية للتصرف واذا لم يكن ابلية للتصرف لم يكن ابلية للملك لان ابلية للملك استلزام سبب الملك او التصرف وقد اقبلنا
 قلنا لا سلم للامانة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمنع انفكاكه حتى يجب الملازمة اذا اختلف فيه لمانع وهو كون رقبته محكومة للسيد لا العبد
 المقضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفيك السبب عن سببه اذا وجد هذا السبب سببا
 ويجوز تعدد الاسباب لابلية التصرف والها حصل منع اللزوم بين ابلية التصرف وابلية الملك باقرار المانع مع سببية ابلية التصرف لابلية
 الملك وبإدراك سبب آخر لابلية التصرف غير ابلية للمالك فيما يكون سببا واذا لم يثبت الاستلزام بين ابلية التصرف وابلية الملك لم يثبت
 ما بنى عليه من قوله واذا لم يكن ابلية للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
 يستفاد آد فخرج مريد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصود بيان اللزوم بين ابلية اليد وابلية التصرف وهو حاصل
 وانما يصير هذا الحديث بعض المشايخ حيث اوردوا في تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قرنا لادروا وهذا
 فافهم ثم اذ شئت فقل ملك اليد دون ملك الرقبة وهو على من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان الكنية للنكاح

بجمله فالكيفية القص من الكيفية المحترقة استقص ما ينبغي على المالكية وهو لا ينقص على النصف كما في المرأة لان المالكية ليس لنصف المالكية المحترقة بل ازيد ولا ينقص قدر الرجب لان المالكية يداكثر من رجب المالكية المحترقة فانقصا غير مقدر فنقصا بقدر مضاب السرة فان له اعتبارا في المشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التقديرات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبارها المالكية لا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يراد ما اورد وصدور الشريعة انه يلزم من ان لا ينقص شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من المحترقة برغم اورد من عند نفسه كذلك اورد وهو ان المحترقة في المالكية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه ينقص عن قيمته المحترقة لئلا يلزم شبهة المساواة بين المحرور والعبد فترفعه في موضع تامل فخرج لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن قوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبة من الدين الملية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام مقتضى فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدادها يملك المولى محجوره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لان في كتابته لا يكون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك محجوره كان بلا عوض فيكون كالمهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بوجوه فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي في فهم الخطاب والهيئة العبادات والمالاني في التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنية واخرت بالقدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب اختلافه في المال حجر المرض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال تحت الفراء والتشدين بحق الورثة لكن ان الفصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل القيمة والنكاح بمهر الشل للمنع منه التبرع اذا بطل الوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فنحن من الاقرار له البيع معد ثم انه يفسخ الحقوق المحجورة عليه فكانت قابلية للفسخ والاشكها حكم المعلق كاحق العبد من التركة المستفردة بالدين والقيمة يزيد على الثلث فانه يعيق بعد الموت ويسعى في قيمة في الاول والرائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت **مسألة الموت مادام السالك** والتكليف لانه عجز كما عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهاب من دار الابد الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بصله الا بهنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا مستصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالجاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات الملية كانت او بدنية واما المتعلق بعين او بالمال فلا يبقى على ذمة ايضا لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغضوب فان للمودع والمغضوب منه ان يأخذه كما كان في الحياة وعلى الورثة ان يردوه او غيرا كان متعلقا بما لتركه كالديون فان الدائنين لهم ان يأخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من الاداء والوصايا فان الموصي له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذالم يبق في ذمة الميت شيء اطلاقا فلا يصح الكفالة به عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذالم يترك وقاد من المال لانها هي الكفالة تضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدارين المطالبة ايها شاء ولا مطالبة بهنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره بهنا لان الاول ان الكفالة تضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها تضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا تراجعت القول الاول واما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لمجة اليه فقيده انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفالية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل واما ادى سقط عن حاسبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لهما

وإقحام أحدهم لما سقطت عن الآخرين بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الاول فانه يمكن ان يقرر على القول الثاني
بأنها ضمة الزمة الى الزمة في الدين قد سقطت بالموت فان زمة الميت غير صالحة للاستعمال بالواجبات وادلايين في الزمة فلا يصح
فانه لا يراد عليه شيء الا ما يقرر سنة من ههنا وعند ههنا يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك مالا ولا كفيلة وجب قالت الاممة الكوفة بحديث جابر قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصل على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قالوا نعم دينار قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
الا نصاري ههنا على ما يصل عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الأكوع ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بجنازة ليصل عليها فقال عليه
من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة عليه دينه فصل عليه لان الموت لا يبرأ الميت عن الدين كذا يطالب به في الاخرة اجماعا
لم يكن عليه دين لما طوب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فاشيئ يودي واذا ثبت على وجه الميت دين فيصح الكفالة بدينه
المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل والجواب انه اى قول ابي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير وهو الظاهر اذا لا يصح الكفالة للجهول في التفرغ
وهو شكلي لما في لفظ عن جابر للمحكم وقال صحيح الاسناد فحصل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل هي عليك في مالك الميت عن جابر فقال نعم فصل عليه
اقول ظاهرا نينا في الكفالة ان الكفول عنه لا يبرأ كما نينا في العدة كذا في الحاشية فان قلت لعاد اراد كانه يرى توثيقا للكفالة قلت لقول هذا العبد
العدة اى كانه يرى تأكيد في العدة واليه يستعمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا
اقل به فاتي بالوفاء فصل عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر
لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت هذا صريح عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم
جمالة المكفول عنه قتال فيه والمطالبة الاخرية باعتبار الاثم اى اثم عدم الصلح الى اثم التفتق الى بقا الزمة اذا اثم باعتبار عدم الامتنال
بالاتيان بالواجب الراود من بقا الزمة بقا ما توجه اليه بالمطالبة والا فالدين في الزمة باق ولذا يعطى الدائن حسنة المديون عوضا عن يوم القيمة
كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو لبقا الدين من جهة من الدين له وهو الدائن فان السقوط بالموت الضرورة فحوت العمل بالزمانة ومن حق الدين
فيظهره السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهة والحق يصل الى الدين والحق انما يتبناه الى ذم المدين ولذا يودي في الاخرة الربح المست
ذمة مشغولة بحيث يصير مطالبا بالاداء الكفالة ليعتد على هذا الشغل في عدم الاشتغال على هذا الخط بجهة مقصور في المديون بعينه وان الدائن في المطالبة
كما كان ان نظره وصحة التبرع يكفي في هذا القدر من الشغل ببقا حق الدائن فالدين من الدين من نسبى بين الدائن والمديون فلا معنى لوجوده في ذمة احدنا
دون الآخر اذا لا يعقل وجوده بدون احدهما والاضحى الاوضح صحة التبرع اى سقوط الاثم لبقا الدين هذا والله اعلم بالحكامه المتقالية المشاهدة في
المسماوى المعنوية من لطف الله سبحانه احداث اللغز الطاهر الغني فانه جميع سالما للغة اعلى خلاص القياس فخرج سنن ابي نيار على ان القياس
قياسه ان يجمع سالما وان كان غير قابل على اختلاف الركنين فهذا اى من الاخير تسببت بخصون الفنون من العربية والفارسية والهندية ويحصل
من احداثه عرض عرض من افادة ما في الضمير واستفادة ما في الضمير آخره وكيفية من الكيفيات والفرز والاضحية والذكر والامر والامر
الربا والظلم والظلم غير فخرت فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظيمة من جملة انوار الشكر والثناء والحمد لله رب العالمين
وهو اى الله عز وجل اكرامه اعتبار الخيرة للفظ الدال وضاد هوى اى الدلالة المعنوية من الدال في كمال معناه مطابقة في ترجمته لضمه في ما اوردته بالمد
في ذلك المطابقة التي هي حقيقة ان فيها لا اتمها متحرران مطابقة حتى يلزم الاتقان في الاطلاق المعنوية في مقابلة ايد المطابقة الفرد لا يدل الا على
اجمالها والكل اى بهنل بصورة وصارته لا تفصيل فيها للاجزاء الابد التحصيل اى بتجليل الدين تلك الصورة فونه فتم اى المد من الله

هذا هو الحق

الاتحادى بل ان الجنس والفصل والقبول باستحالة في نحو البسيت دون المركب الذهني حكمه فلا يبعد بناؤه على القول بالشيء دون حصول الاشياء
بالنفسا ان الكل جبالا انما يتعقل بصورة شجرة لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شجارتان للجزئين عند الالتفات اليها مع التحليل اصلا والحق ان
هذا ايضا بعيد فانما لا نعنف القول بالشيء بل الحق عندنا ان هذا على النظر العقلي وقد بينا في حواشينا على الحواشي انما هيبة المتعلقة بشيء الوقت وايضا نسلم ان صورة الكل انما يتعقل
بها اجمالا بالشيء الواحد وانما معد حصول الصورةتين لتعقل الاجزاء كذلك لا يلزم منه الاتحاد بين الالائتين فان الفهم الذي حصل بالشيء الاول للكل غير فهم الذين بها بالشيئين
الاخرين بل هو فهم في الاتحاد في الالائتين بل بالحصول الاله العبد الى هذا الان ولعل بعد بحث بعد ذلك امرنا في التيقين كيف قالوا باتحاد الاله الالائتين وقد قالوا بان التضمن في المطابقة لا يشترط
ليقتضى الالائتين المتان في الاتحاد قال ما يقال انه اى التضمن تابع لما اى للمطابقة فتوسع منهم لانها لما كانت لا يتضمنها الا باعتبار التحليل في الاله
تابع لاعتبار نفس الكل قبل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا يشترط شيئا مقدم من المركب وعلقاه المتأخر
هذا بالقبول فكيف يتجه الدلائل ان بل كيف اصبح الحكم متبعية التضمن المطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا يشترط شيئا هو الجزء المتقدم على الطبيعة
بشرط شيئا هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه احتيلية الوجود الاله عقلا فان العقل اذا حله واعتبر الجزء لا بشرط شيئا ونظر الى ان المركب لا يحصل
الا بالاضيفان زيادة الاله وصيرورة بشرط شيئا حكمه بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا في الالائتين في التحصيل لها في الذهن معاكما في الخارج
يتحصلان معا وكذا الالائتين ان يكون الطبيعة الماخوذة لا بشرط تابعة لما خوذة بشرط شيئا في الافهام من اللفظ بزيادة الاله على الخارج ما وضع له
الترام وقيل للمطابق ان كان الخارج لازما ذمينا وير عليه النوع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الاله الاله فيها على الخارج
الترام وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان القرينة فضلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة لللفظ اذا وجد القرينة منه فيكون المعنى المجازي لازما
ذهنيا له مفهومه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذمينا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه لللفظ
مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معا وبن هذا من ذلك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان
مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادة والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم لللفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الالفهام
من اللفظ فافهم ثم ادور عليه المص لبقوله القرينة قد يكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة
خارج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اراد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرط كما في الشرط
بأدام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيها بالشرط بها وان اراد بشرط للقرينة كما في الشرط بشرط الوصف فاللزم
من حيث الاقراران معا فالثبوت داخل وهو ليس بلفظ وشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في لزومية اللفظ المعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن
لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ وال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الاترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند مجز
التركيب منها جوب افقك وهذا المتأيد ليس محله فان المركب المذكور ليس محل فيكون جوبه الصدق الهم عليه اما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان
فلا يكون لفظا بل الادنى للالتفات على ما قيل فانه من البين ان اعتبارا شيئا في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء
في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له
عن هذا الاشكال الا بما يخرج المجاز عن الالتزام وادخله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والتخصي ابا خارجا عن الدلالة الوضعية بآثار
كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المنتمى لتحقيق فيانه فرع تفسير الدلالة وانما بل بشرط فيانه مما سمع اللفظ العام للكل الاول اولي فان
كراهة المص الى المجازات واقعة في الاصطلاح المخرج لدلائلها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن

شرح مسلم الشهابي

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعلق ثم لطلوع الاسرار الاميرح كلام على المصنف فصله بتبسيطه مقدمة هي اهل الميزان في قوله لا الوجودية الى ما كان على
تمام الموضوع له وهو المطابقة الى ما كان على الجزئية المنقسم في ضمن الفهم الكلي وهو المنقسم الى ما كان على سراج لازم ذهني لا التزام المقصد لما هو في المطابقة فقط عند
والاخر ان دلالتان تبعية ان لما والدلالة المجازية لما ان يخرج من الدلالة باعتبار الانقسام الكلي كما انض عليه السيد قدس الشريف وما يشيخ المطابقة كما قيل في
اهل العربية فالقصة تستر في الدلالات كلها فالترام مقصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن مقصد من جزوه معناه فالدلالات المجازية واحدة في التضمن والاولى
واو القدر فيقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على صطلح اهل العربية كما هو الالهي فالتضمن عنده والدالة اللفظ على الجزئية المقصود اللفظ بان يستعمل
فيه مجاز في الاصح دعوى الاتحاد بين الالهي والاشي كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة والمطابقة معناه كما لا يخفى وان بنى كلامه على صطلح اهل الميزان فالتضمن الدلالة
الجزئية المنقسم الكلي فيصح دعوى الاتحاد وبناء على راسم من ان ههنا فاما واحد الكلي بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة ودلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء
تضمن لكن صيغة الاتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة ومع الالهي من الكلي من بين الخارج الموضوع له والاصح الدلالة في واجه الاجزاء المجازات لفظة
على الشارط فالمصنف في التضمن صطلح الخلق في الاتزام صطلح اهل العربية كما ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للتعلم من حيث هي
من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لان اى الوضع للتغير عما في الضمير او عن شئ معلوم مائة واذا فادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اى ليس معلوما مراد الافادة لان
هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير ليس الوضع للصورة الذهنية فالالمعاني من حيث هي والامر الخارجى كما قيل في قوله اعطوف على المحور في قوله للمعاني
معنى الصورة الذهنية بمرحل عن كونها موضوعا لما هو الشئ من حيث هو والامر الخارجى كما قيل في قوله اشار الى ان الشئ هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يرد
افهامه بتبسيطه وقيل النزاع بيني على ان العلوم بالذات هو حاصل في الضمير وفي الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة
وهذا الكلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب اليه سبب ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عند فاعلم انه قد ورد
وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوعة للصورة الذهنية اراد المعنى من حيث هي فان الصورة ربما طين
عليه ايضا ومن قال انها الامار الخارجى اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجى ثم الواضح من هذا اختلاف في قول الاشعري معرفة الوضع
بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعلم الاسماء لا آدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان
اقبال كونه الهيئة واضع بعد الواضع هو لا يتبع فان قيل المراد السمييات فالجواب انه علم الله السمييات كلها لا آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق
لا اللفاظ واوضحا قال فليس المراد السمييات بدليل قوله تعالى في انباء في باسما واولاد فان السمييات هي المشار اليها في يلزم اضافة الشئ الى نفسه واول
سمييات الحقائق فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضافات السمييات فان قلت بان ادل فلا يصحار اليه من غير ضرورة ويلزم
تاويل اخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه يحل قوله ثم عرضهم على الملائكة على التعليل في الضرورة في التاويل ان الكمال
يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاوليا معرفة اللفاظ بها وههنا تاويل آخر لآية عليه المحققون هي ان الملائكة كلوا في آدم لبيضا فلهذا المراد واحدوا انفسهم
بالسبح فاراد الله سبحانه ان يطهر فضله عليهم بفضل تسبيحهم على تسبيح جميع الاسماء الالهية والجزئية تسبيح كل موجود موجود بعض بعض فان كل موجود
يسبح ربه بما عرفة من اسمه وصفته يسبح آدم الله تعالى ويدعو لكل اسم اسم ويكون كمالا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اى عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال
باسما وهو الاراسى بالاسماء التي يسبح بها هو الاسماء التي تسبح بها في الكمال فيكون بالخلاف واذن معقولكم تسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بعينها
ضمير العقلاء لانها من حيث انها تسبح عقلا قالوا سبحانك واعترفوا بقصدهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اذ لم من
واجعله خليفة على هذا ليس الآتية من الباب شئ وقال الاشعري بالتوقيف لقوله ثم من آياته فخلق السموات والارض واختلاف اسماءهم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به لجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكون آية لا ينصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
فان قلت قد يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار يرجع الى القول بارادة الاقدار يرجع عن الظاهر فلا يفتى
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده
من الآيات اختلاف استنباطكم في افادة ما في التعبير بقدر بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
ولباس به اليكم كما انكم قلتم بالتجوز في استنباطكم هذا قالت التوسمية الوضع بالاصطلاح من الناس بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا باللسان
ولو كان الواضع هو الله تعالى كان عليهما بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغز قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تعالى كان عليهما بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى عليهما آدم ولا قيل الا رسال ثم اخضع كل قوم بلغته فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستسماذ ابو اسحق الاسفراحي بالتوزيع بان ما يحتاج اليه التغيير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف القولين
وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقرر على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما يفيد انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر باننا لا نستطيع
ثم اختلف في ان وضع اللفظ لغناه بل لمناسبة بينه وبينه ثم لا يوافق اعتبار المناسبات بين اللفظ ومعناه ولا فحتم لبعضها بمعنى وبعضها الآخر ترجيح شرح
وشان الحكمير ياتي عنه وهذا ظاهر يرد اخذ كون الواضع هو الله تعالى حتى كمناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت ميول كل قوم اراد بها ما فيه صلاح كمال
لانا يقول به الفلاسفة من جهة السماوية والارضية أي العارضة من خارج فاختصت لكل قوم بهم بحسب هذه المناسبات والافاضة والسندية لللسان
والعربية للعرب ليس اولى من العكس من هنا أي من اجل اعتبار المناسبات بين كل قوم ولغتهم رانيا لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة لا تكون لغتهم كذا كذا والقول
بالتناسب الثاني بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بينهما مناسبات تقتضي عدم الانفكاك كوضعي طبعا والاكثاف في الدلالة بان يكون العلم بهذا التماسك
في لفظ المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فويعيد لان المناسبات الدائمة بين الشيء والضمير كك ما يحجب العقل اما الرباين من ان شفاك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا يتفك عنها فغير وارد فانه اراد بالاعتصار وما ذكرنا ولو اراد بالاعتصار اذ مقتضى المقارن الوضعية والكان من عرض مقارنتهم
وح لا يرد عليه في ذكره بل لا يخفى عن بعد ومكابرة سمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين السيد
قدس سره انه يقيد أي لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كافي فكان سمعت
ويكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يرد هذا النقل قد مضى عباد ابن سليمان نحو ما سيده ويجوز ان يكون
فهمه لمعرفته تلك المناسبات التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لاكتفاء بالمناسبات فقط فخرج اتي الوضع والطريق الان في معرفة الادوات والحوادث
كالنور والدار والشمس كما فيه بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ العدد اكثر وواسع الاختلاف فيه وامثالهما صفة لا يفتى ليدكونه فصار لفظا
للضرورة التاطعية الطريق في المعرفة والا حاد الغير كقول لا يصح والتحليل في استمر العقل في اثبات الوضع لكن مع اشراك النقل كقولنا
الجمع المحلي باللام يذلل الاستثناء وهذا المقدار استقراره وكلما يدخل الاستثناء ايمر القسطنطين من الاناسي الاستثناء لاخراج الماله لا يوجب دخول هذا
مقداره عما يوجب مسئلة بل يجوز القياس في اللغة بان كان الواسع في لفظا معين المناسبات فيحكم لوجوه تلك المناسبات في غيره بانه موضوع اخر
للتعبير في قياسه على كونه ليعبر الغلب لشد السارق الموضوع لا في خفية عن حرز لانباش تيا ساعليه للاخافة خفية واما اثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كلية باعتبار قبول من هو ما كان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه فانه جاز كقياس ضرب على ضرب في كونه الضام في جوده شرفه قليلة ومنه المقام في بوبكر البان
قياسا على القياس في جوامع ان لا يشاء الله لمع المسكونة فاقبل هذا قياس في اللغة فانها في القياس في اللغة بهذا القياس في ثباته في غيره وواجب ان القياس عبارة

في اللغة

في اللغة

بسم الله

على احد الاربع عشرة وهو الاسم قالوا الفصل في استعمال النسبة مستقلا فانما غير مستقلة بل ملحوظة بما هي نسبتية بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان اي غير مستقل فانه متعبر فيه لا يتعبر بل على انه ظرف لما اى للنسبة فلا بد ان يلاحظ بقاها باعتبارها ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التقني اعني ان المستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكوما عليه بل لان من شرطها الاستقلال هو غير مستقل على المعنى التقني نصير محكوما لا استقلاله بهذا الاعتبار لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اى الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة عامة فلو كان محكوما عليه لكان منسوب اليه وما هو بين الناس من ان المجمل نصير خبر المبتدأ مع انها ايضا مستقلة على غير مستقل فمن باب التوسع وانما يكون خبرا لاسلاخها عن المعنى اعني ان القول ان الفعل لواقع مستقلا باعتبار من يقوله المعنى التقني الحدوث متعلق فيه مجازا لاطلاق الاسم الكلي في الجملة او متعلق في ضاه المطابق والمسنودة للمعنى الحدوث والاول فالسؤال من يرجع الى الوجود ان علم المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مغنوا وانما لا يكون كان الامر كما كفى المصدر للاستعمال في هذا المعنى والاحتاج الى الصغنى الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للجموع متعلق في الجملة وانما ارتكاب ساقطة طرية من غير فائدة بل ليعلم ان موضوع

للحدث واما الثاني فانه لا يتصور كون الحدث مستقلا او متميزا عن العقل والى طعن الاجزاء اية في العلم مختلف التقصن عن المطابقة وقد تقدم انه متصور منهما فالحق ان المعنى الوجودي مطابق له نظر الى المادة متغير وتفصيله ان الفعل مادة موضوع للحدث وهيئة موضوعه لا تناسبه الى شئ اخر لم يذكر لوجوده في زمان معين ومجموع المادة والى الجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظ مرتبة في السمع لا بد منها فالمعنى للمادة مفهوم بها فلا اشكال في قول صالح الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد جمالي في فهم من لفظ الفعل صالح لان تحليله الى الاجزاء اهل بسبب محض معد لان يحصل صور اخرى وبذلك لا يصير جزاء زمانا ونسبة فالأخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسطان اعتبر نفسه مستقلا وان اعتبره طرف للنسبة غير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظر الى كونه تقني فالتقصن فالتقصن انما بعد التحليل كما ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى جمالي مستند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستعمل بالمفهومية قطعا واجزاء منه فانه في مختلف التقصن عن المطابقة بل هي متحدة معهما واما في حلال التحليل فانه غير متحدين فلهذا كانا في غير واحد ما مر ان الله في المفرد لا يفهم منه الالهية واحدا جمالي والاشكال في صحة كونه محكوما به استقلاله متغير والمركبان انما فائدة تامة في الحكومات والى في الحقيقة بل هو يكون احدهما مستندا والاخر مستند اليه وعن اسم يكون مستندا اليه فعل يكون مستندا اذ لا بد لهما من الاسناد والتمتع به بين المستند والمستند اليه فلهذا كان الحكم لفظا كما لا بد لانه محله مصحح للسكوت مع انه مركب من حرف و اسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف اسم بل انه مجمل وقد ذكرنا في آراءنا ان الحكم ملاب عن العقل متعلق عن الحقيقة الى انشار الطلب بهذا المشهور بين النحاة وبسبب بعض النحاة الى انه لفظي بهما بل هيئة المستند من شئ في مجموع النشأ الطلب اختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه علم من التكلمات وعلم ان وضع المراد للفاضة اى لافادة ما ليس له على وضع المفرد والافادة اسم الالهية انما حاصل من قبل وصار هذا الالهية والاسم والى علم من وضع المفرد للعادة بل كان للفاضة لزوم الدور فان العلم بوضع اللفظ الالهية من شرط العلم الالهية فلهذا معرفة المعنى من اللفظ متوقف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى معرفة المعنى من اللفظ متوقف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفة المعنى من اللفظ وهو الدور وفيه ما فيه اذ في وضع العام العام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجهز ان يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل هذه الاستفادة متوقفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور والى في سبب هذه المقدمات في المركب لانه لا ان يقع من شرط ذلك العلم بوضع مفرد الالهية العلم لوضع لعماء التركيبي فتدبر فلما كان الوضع تدبر يكون خاصا لموضوع له خاصا لوضع ان لا يلاحظ حين الوضع انه متحدد بمفهوم واحد كترديد رجل فان خصوصهما وضع لخصوص معينهما وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما لعمام اى الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المصنف ان يكون الموضوع له اعماما

الغير يات لمصح لما قبله حقيقة يصح لما بعده تحقيق الثبوت في الجملة المتغير على هذا التقدير كجواب بانه لا يتحقق بالثبوت في الجملة بل يستلزم طر الامم المتشكك
بين الماضي والحال وهو محتمل معنى الاصل في عالم الفعل في المستقبل فلا نسلم الملازمة وتتمثل بان محتمل الابطال فاصلا بينه وبين حقيقة التواجد
اسمه الاسود بمعنى الوجود الواقعي حقيقة وهو مفهوم الابطال حقيقة فاطلاقه الى الابطال على الذي صار اسود اطلاقا على غير الموضوع لا لا يصدق
له حقيقة انما هو الابطال لا يصدق في الحال عند صيرورة اسود لا يثبت في الاستحواي استحواي الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك لا يندلج عدم الاتحاد في الحال يستلزم
الاطلاق على غير الموضوع لانه اذا اطلق على الذي كان بهيئ وفي الحال اسود وانما يلزم ذلك لصدا بالاصح لو كان الاتحاد المتعبر في الواقع الاتحاد والحال والى ذلك
الخصم ان الاطلاق حقيقة يقتضيه الاتحاد مطلقا في الماضي كان امر في الحال تقدير القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا ولا اطلاقا اهل اللغة وواقع
على صحة ضاربا من الاصل في الاطلاق الحقيقة وعوض باطلها يتم على صحة ضارب غذا والاصل حقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل لا يتحقق
انه لقولنا محال ان لم يثبت منه تقيض سبب الخصم وكيف كان فلهذا يجب عنه بان الامانة انما يكون محتمل لم يرد بالاقوى وبهنا اجماع قد وقع على
محاربتة للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فانهم قالوا لمصوب هذا النقص يتم على ابن سينا قد عرفت ان لم يدع الحقيقة لا
كلام لانما هو كل ان لكل في المشتق لم يطل عن القيد وضارب اس من قيد وان صدق المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق كذا حتى يلزم من صدق ضارب اس
مطلقا الا ترى ان قولك زيد ممدوم النظر يلزم من صدق صدق المطلق عقلا وهو ممدوم اعم ان يكون نفسه او نظيره ممدودا في الوقت فلا يقا
زيد ممدوم فانه يفهم منه فانه ممدوم بنفسه فافهم وقالوا انما بنا اطلاق المؤمن ثابت لونه وعرفنا لاسم فانه ممدوم اجماعا عن الايمان غير حاصل
في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارضنا مشتاق اطلاق كافر على رجل مومن لكفر تقدم والايمن في ذلك لزم ان يكون اكابر الصماعة ضد ان الله
تحلى عليهم الله منهم اكابر المؤمنين بعد الا بتيا عليهم السلام كفا حقيقة العباد بان الله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشائع طائر
لغة والمباشر شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للاول لمفروض لا يتحقق ان هذا المنقلب على اصله لا دليل فان الملحق من سلب الايمان عن النائم شرع
والحال ان الايمان اعم من ان يكون حاصل في المدة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحتقيقه ان لنا حالتين حالة مستبعدة لمعلوم حالة
الغفلة عن كل من شأنه وقوته انه متى التفت شاهد به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبينه والايمان اعم من المشاهدة بالفعل
بالقوة هذا النحو من القوة والنائم مومن لوجه الشق الثاني منه والمصعب عن الاول بكونه في المدة وعن الثاني بكونه في الخزانة بنا على ما تقول من الفلاسفة
ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المذكورة وقت الحاشية الاخرى المسماة عندهم بالذبول لقوت عن المدة وتتحصل في الخزانة واذ عرفت
هذا فلا بد ان الكلام في الاطلاقات الذاتية ومبناها على الظاهر ان كان في ظاهر الامر والخزانة والمدة وقته فلسفية بل وقته كجواب شئ من تخصيصه الى سائر
الاعمال التي سميت الحاشية فاطلاقا على الماضي مجازا وان التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي اليقظ الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فائده
فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمباي كسافي الثابتة كذا في المتجددة واليرد عليه انه قياس في اللزوم على ان
مثل عالم وقادر ما لا يحتمل الثبوت ولا يطلق على المبادي عز وجل فيلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا قالوا انما لنا في مجازية متكلم ونحو
من الاعراض التي سببها فانما لا يوجد في الحال فلهذا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاز بان المتعبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة
في الحال الحقيقي الذي به ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقع فلان يكذب لقولنا كشي من مكة الى مدينة ومدا به اى بالحال جزاء من مكة
والمتقبل مستقبل متصلة لا يتخللها فصل لعب عزاء كذا وانما على انه لا يلزم من ذلك عدم الاشتهار مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل بما تعدى فاعله
نقطه فاللزام قاصر عن المدة وقته فافهم مسلمة لا يتحقق اهم الفاعل لشيء بالفعل قائم لغيره واما اهم بالفعل فيجوز اشتقاقه بالفعل المبدؤة فاعلم به على ان

تخير واقعت مراتب الاعداد لا يعبر بالتركيب من اعداد كثيرة فكذا نراهم لا يصح ان يحمل التركيب من اللفاظ فوق ثلثة اسما واحدا كجملك ولا حاجته
 اليه بل يعنى لو وضع ولو كان كما في المركبات سواء جعل سوا واحدا او اقله فجزاها بجزاها بتبسيطه لزوم ان يكون موضع بطلانه ولا يعبر الا بافاده اذ يجوز التعبير بالافعال
 الطيارة ولا بأس بقيل كثر اللغز مجازا وايضا اجواب بالتعقيل فانه يقع لولم يكن لكان بعض الالفاظ موضوعا لمكان غير متناهيته اذ لو لا لكان بعض المتناهي
 بازاء المتناهي منه يتبع الياسة الغيرة المتناهي خاليا قال في احشائية واذا ريسا لانهما جى الملا لتعقيد فغاية بالزم الاشتراك اللا لافقة لا الاشتراك في غير المتناهي
 بالفعل وهو المستحيل ولا يخفى انه يتعطل على اصل الدليل فانه يمكن ان يقع بالزم الاشتراك بالفعل او بجوزاها يكون الوضع لا تنقيا فيمضغ الوضغ عند الحاجة لفظا
 ويضع لفظه فكذا لا يخفى تعطل ما زاد على عدد ترتيب الالفاظ من القوة الى الضعف فلا يزم الاشتراك بالابا لقوة فتدبره شيئا على وقوع الاشتراك بل وجوب
 بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب الممكن كون الواحد بالتحقيقه هو الموجود واجبا وممكنا ههنا واجبا بالاختلاف بالوجوب
 والامكان لا يتبع التواطى كالمعالم الحكم فانها متواطيان بين الواجب الممكن قال في موضع ومما يلاحظ به ولا يخفى انه يستدركه قوله بالاختلاف بالوجوب لا بالامكان
 اصل بل يكتفى بذكر ما لا يعقظ فقط وكل ان الوجوب بالتيه لا ينافى الامكان بالذات مفهوم الموجود وجوب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضا
 ويمكن في ذاته لكان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافى الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالوجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل وجب ونه غير ما
 من الذوات ومن ههنا اى من اجل ان المقصود من الجواب الاول المنقص علم سقوط ما قبل عليه ان يستدل ان يقول كلاس في نفسه حقيقة اى
 حقيقة الموجود لا في الحقيقة المتعديتها فانهما من حيث جى الماد اجتهاد ممكنة ولا يصح الاجتماع في الاختلاف بالوجوب والامكان بغير التواطى وقد
 الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم اصل الجواب ان غاية ما يلزم هو لو اطل الموجود بين الواجب الممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان واجبا
 فاورد عليه دليل يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكن اذا وجوده في الواجب وجب وفي الممكن ممكن يمكن ارجاع كلامه الى جواب المصوح فينصرف ايراد
 هذا القائل بذات التحقيق هذا المقام ان يستدل بان يرد نفس هذا المفهوم اى الموجود والموجود لا يتطرق الى الوجود بل يصره واقعا صالحا لانتزاع
 هذا المفهوم ومطابقا لما كان اراد الثاني وبى كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينيه سائر الذوات كما هو الحق في التوجيه للجواب اصلا اذ اجماع له لكان
 الموجود غير متميز بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متواطية بالمية لان الذوات اذ هي غير لازم ان يكون حقيقة الواجب الممكن واحد فمحم الدليل لا يرد
 ولا يتوجه اصل انه لا توجيه للدليل فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة وجبه وممكنة كما لا يخفى على وبى كبراسته وكذا لو نبى على راسى اشائين من العالاسقة
 من عينيه في الواجب لبارى والزيادة في الممكن وان هذا البناء بعينه لغير توجيه عليه انه انما يلزم مطلوب لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود والمفهوم
 في اللغة والا لا يضر وان نبى كلامه على نهيب بالمتكلمين من الزيادة في الكل والكان هذا المعنى فاسد في نفسه حتى جواب المصم فانج يمكن بالذات
 وجب مقتضايا لاثبات اجابته في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان الاول والاول للعين جواب المطاوعة كما قرنا
 لكن الوجوب بين الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتبارى لا وجود له حتى يجب او يمكن انما للثبوت للغير فجب بالنظر اليه و
 يمكن بل ينفى ان يفهم هذا المقام ان فنون الاشتراك قالوا لوضع الالفاظ مشتركة لا لتل المقصود من الوضع وبما يتفهم للمراد فانه لا يفهم منه غنى الالفاظ
 شيئا اصلا فان قلت ما ينعون لوجود الالفاظ المشتركة قال والظن به فذلك اى الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز موضوع لواحد فقط او توسط
 موضوع للعدد المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اشتراك الاشتراك بالمعقود بل يعرف المراد بالقرائن فلا كل بالتفهم واولم الاختلاف بالتفهم كما عند عدم القرينة
 فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف لا قد يكون التعرض من اطلاق اللفظ الاسما كقول خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله الى كبر الصدوقين يوم الجور في
 ساهل رجل عن رسول الله صلى الله عليه وآله من ساهل رجل يهدى في سبيل الله واهم في انه رجل يهدى في طريق السيرة وكان الاسما هو المقصود

ن لكان الموجود في الواجب
 ان لا يتبعه حقيقة في غير الواجب

منها حقيقة اخرى قول وقد يكون بالتعريف في المعنى للمعنى لما استعمل ان اصحاب النسخ بالبنى عليه وعلى المصطلحات والمصطلحات على الالفاظ عرقا وسبب
تحقيقه انشاء الله تعالى وعرفه حقيقة كان الوضوح واصطلاح التماثل طلب عرفا خاصا غير الشرح ويسمى اصطلاحية ايضا كالمعنى والمحقق حقيقة بشرعية كان الوضوح
واصطلاح التماثل طلب الشرح كالصلوة والمجازي لكونه مستعمل في غير الموضع له علاقة والكان من غير علاقة كان خطأ وبه خمسة وعشرون لو عالمي
ماضية الحق قد سمره لثمة سببية وأسببية الكلية المجردة ويشترط فيها ان يكون الكل اسم على مجردة ويتفق بانحاء البحر الملمز وميتة اللازمة الاطلاق
التعديدي المعلوم انحصار السالبة المحلية المجردة الكون فيه الاول المبدأ الكلية الانسية التثنية التصادع عموم النكرة في حيز الالفاظ استعمال المرفع بالالفاظ
المعبر الذي يتبع حرف المضارع اللفظ مطلقا الزيادة ثمان في النكرة العامة في الالفاظ لا يتحقق علاقة فائز للتثنية وكذا في النسخ
في العمل الذي يتبعه تشبيه العرف والمبهم بالواحد المعين واتسام اجزاف والزيادة في اللفظ العلاقات للمجاز اللغوي في شئ وقيل ثمانية عشر لما في المنهاج السببية وبه
اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة لمعنوية كانت اوصورية المضرب والكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه
المجاورة الزيادة التقصان التعلق احاسل بين مصدر وروسم المفعول ولعله العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعلمه اطلاق
المصدر على اسم الفاعل وعلمه اطلاقه على اسم المفعول وعلمه كذلك في بعض شروح المنهج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه وعلم
الحال على ما سبق وقيل في الحق خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله والى
الاجمال ولا تافه كما هو شأننا في الاثنين المشابهة والمجاورة وبذلك قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز وعلم المجاز ان لا يشترط ما

لانه حقيقة

استعمل في كلامه المجاز

لانه مجزوء

لانه لا يربط بالاب والابن

اجزائيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا لثمة تعلية والاى وان شرط توقف ابل العربية في التجوز على التعلق بشئ كل شئ بحسب وهم لا يوافقون
عليه بل يستعملون مجازات مستقلة طبعها باعيا سم وبعدون خراع المجاز فضلا ولذا لم يردوا المجازات تدوينهم احتياقا ولو كان جزئيات المجاز فليقية
لذو فو ايضا وبه تعلق على المختار انه لو كان المجاز نقليا لما اقتضى التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذا السماع كاف في الاستعمال والثاني بل
لانا نقول ان مقتضى انما قطعنا وقيدنا المنطق عليه فتمت الواضع الى العلم بالعلاقة كما اقتضى التجوز فان ايدانه لو كان نقليا لما اقتضى الواضع الى العلم بالعلاقة
فالملازمة ممنوعة فانه انما يستلزم الى التبيين الاسم من بين الاسماء وان اردنا انما اقتضى التجوز في الملازمة سلمية وبطلان الامر مما فانه غير مفقود عند الفاعل
بسماع الجزئيات هذا المختار الشئ الثاني من التثنية والمجاز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع كحكمة الشاركون بسماع الجزئيات
قالوا ولا يلزم يجب التعلق في استعمال المجاز بل استعمال العلاقة يصح المجازية انما وجدته العلاقة ولينح المجاز لطلوع غير اللسان ايضا المشتركة في الطول
والأب للابن وبالكسر كوجود سببية وأسببية فلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع وتختلف لمانع لا يقدح في تمامية اقتضى فالتعلق لمانع لا يقتضى
ح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل في ذلك لمانع نصمم المنع للبعد عن اطلع جد بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجاب بانه لا يلزم
من عدم وجوب استقلال العلاقة بل لا يمكن ان السببية كلبانها به غير باعلا انتفى الغير وتغيب عليه ما به لانه خلاف لاجد في عدم دخول الخيب
انما الخلاف في كفاية العلاقة واعتبار التعلق معناه فبقا لوانا لو لم يجب التعلق في استعمال المجاز كان استعماله في غير فهم لقياسه اللغة النكاح
لما كان مستلزما للمعنى والالفاظ في المعنى كك كان اختراعا وبما هي القياس في اللغة وان خراع اطلاق فلا بد من استعمال قلنا لا السماع الاختراع اذا
لم يكن بجامع مستلزما للمعنى وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع للمعنى المالمس لم يضع له احد الملازمات المذكورة علما كليا بالاستقراء وبها قد علم الوضع الكلي
فلا اختراع اقول مطالبها لما اجاب الجزئيات واما يلزم الاختراع لو لم يعلم اللفظ على انما يجاز وعلمه ولو لم يتبع القرينة عن رادة الملمز وم الموضوع الى
اللازم المتعلق به كمن هننا الدلالة بالعقل والاتصال القرينة مع الاختراع وعلمه هذا لا يقتضي الى عقل اصلا في الجزئيات ولا في الكلديات وقد قرره

العلم

أجوبه فغورس ولعل هذا مرق الإجماع قال في إيجازية ذلك ان القول ان الدلالة العقلية كلف المعنوية والقرنية لم اوسيه لكن لا بد لصحة التركيب من ان زائد
فلا بد من إسهام والابجزة منهم لا تستعمل حتى يكون جازيا على قوله فيهم وبما هو الوضع النوعي وح لا تخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند من يصف
كما ذوق فائدة لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وهنا اثبت الوضع فيه اليق فثبتوا من مناقضة اراد ان يزيل هذا التوهم فقال لو وقع قد
بمعير اللفظ للمعنى والاعلية بنفسه أي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين بحيث لا يتغير بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر من المعين
شخصيا كان او لوجيا وعلى هذا ليس المجاز وضع فانه لم يعين اياه بمعناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرنية وقد تفسر بالتعنين مطلقا ولو لم يسم بضميمة
قبل على هذا فظي وضع لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرنية وبما هو على الاول الحرف أي وضع الحرف وحجوه مما يحتاج في تعقل معناه الى التعلق
اذلا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن والا بنصفه فيخرج جوابه انه فرق بين استلزام المتعلق متما للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرنية معا دالا على
المجازي من كونه ظرفا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذلك المتعلق بشرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة
لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانهما يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اول او بين ان لا يكون شرطان للفقولية بل لا يحتاج
في معقولية من اللفظ وشرط فيما كما في المجاز فان معناه وان يح كونه معقولا لئلا يكون معقولية من اللفظ ليس الا اذا اوجظ قرنية فانه بمسألة للمجاز اذ
بها يستدل على المجازية منها صدق في النفي الحقيقي عن المجازية كقولك للبلبل ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسه أي عدم صدق نفي منه تحقيقا
دليل حقيقة فليس يصح للبلبل ليس انسان فالانسان حقيقة فيه وبشكل يستعمل في الجواب او اللازم فانه لا يصح لشيء افسه الجوز او اللازم ولا حقيقة
اعلم ان عدم صحة نفي المعنى الحقيقة اشارة حقيقة وشا متعلق في الجواب او اللازم للمعنى المجازية هو الجوز او اللازم لعدم صحة النفي لا يكون اشكالا فالاول
ان يقال ان المستعمل في كل اللفظ لا يصح نفي الحقيقة هو الجوز او اللازم ثم انه بل يرد على اشارة المجاز فيقول لا لا يتحقق في انتفاء اشارة الشيء مع وجوده كجواب كونها
خاصة غير شاملة وليتقرب عليه لفظ ان هذا الجملة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامته حقيقة وليس يعطى لانه كان شاملا للمجاز فاذا ان هذا السؤال يرد اذ فافهم
فيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له هو الجوز او اللازم من المستعمل فيه بالكل والملازم والمصحح باعتبار كل المتعارف لكنه يصح باعتبار كل حقيقة الاولى فانه
ليس لكل نفس الجوز او اللازم نفس اللازم والملازم بصحة النفي وعدمها صحة وعدمها باعتبار كل الاول فانه اذا صح النفي باعتبار كل الاول علم انه متاثر
للموضوع لعدم المجازية والايصير حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا على كل مجاز ولا يمكن اخذ النفي هنا كاعتبار كل الشيء على نفسه حتى يكون احكاما ان صحة
نفي الحمل الاول بين الحقيقة والمستعمل فيه لوجوب المجازية والا فاني اركان المعنى بهذا المعنى يلزم ان يكون قوله لا يميزه بان مجازا اعمى طلاق الجوز او
على زيدان يرد منه كما اذا كانت زيدا فاخبر بقوله لا يميزه بان يميزه بان يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي هنا كاعتبار كل الحقيقة فان زيد ليس نفسا يحكون
فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكل على فرد حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعنى كمال الحقيقة لكان زيدا يميزه بان مجازا لانه لا يصدق النفي هنا
باعتبار كل الحقيقة حتى يرد عليه ان المعنى في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقة عن المستعمل فيه وهنا لا يصح نفي الجوزية عن الجوزية بل يميزه عن زيد
حتى يكون بل نال يصح نفي الجوزية عن زيد وهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعرض على الامامية بان سلب بعض المعاني
الحقيقية لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المستعمل في احد معاني حقيقة فيه ويصح سلبه في الوجود مع ان يرد سلبه على الحقيقة نفي اشارة
الكل وهو ايضا غير صحيح وكما سلب الكل سلب كل المعاني الحقيقية فيوقف على مجازية المعنى المجازية فاما ثبات المجازية على سلب كل مصاد
فلم يصح ان كان وما قيل في الجواب التوقف أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي محمول على سلب الكل مستلزم للمجازية أي المجازية فلا مصادرة فاقول
فيه المروءة في المجازية اذ المجازية يجب التردد في سلب الكل لانه يستحيل ان يكون هذا العمل فيه اذ حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه والشر

في المجازية

والعلم متضادان وتلوهما من عند شرط وجوده والعقد الآخر فاعلم سلب الكل موقوف على انتفاء التردد بوقوف على مجازية الجواز وطالب ان لا يتغير
 اشتراط اخلوهم عن اخلوهم بوجوده والآخر بل الحق ان لا يتغير في الايراد بان سلب لكل لازم لمجازية الجواز وسأله في المجازية واختلفا بل ان لا يتغير
 اشارة هذا والله اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات ودون الثبوت وانما اذا اقتضت تحصيله بالنظر فالمراد من ان العلم بوجوده اخلوهم به في ذاته
 ومعلوم ان النظر في الاثبات لا يكون الا فيما يتعلق بالامر ان فيه فانه منع منع بعض الفضل ومنع التوقف المستند بانه يجوز بان هذا ليس كشيء من المعاني الحقيقية
 فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة لمعية في المجاز ولا ما اردوه التفتا في باب يصح سلب المعاني الحقيقية للاعتناء بالانسان ولا يعلم سلب المعاني فيفضل
 عن المجازية ووجب بان سلب بعض كاف لاثبات المجازية في اذ سلب احد من المعاني الحقيقية عما يستعمل فيه علمه مبين له وان لم يعلم
 فليس المجازية في نفسه احوالها ولا لا اشتراك ولما كان المساوئ متعينا لكونه حقيقة بعين استعماله لكونه مجازية ان هذا الجواب لا يطابق اذ ارد
 السؤال في حقيقة فان عدم صحة سلب كمنه الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلق لا يسري كذا قالوا ويعتقب عليه المص وقال في
 عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة في فعله لا جهال وهذا ليس ما فينا فانه ان اراد عدم صحة سلبه لاني مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا
 يلزم الا جهال يجوز ان لا معنى حقيقة آخر يجوز سلبه عند ان اراد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وبقاها
 سواء اراد سلب باعتبار الكل الاول والمتعارف لما لا يخفى على ذي كفاية فتدبر فان قلت يلزم على هذا مجازية المشتراك لمعية سلب بعض المعاني
 الحقيقة عن استعمال فيه قال ولا يلزم مجازية المشتراك لان الكلام في المشتراك في انه حقيقة في هذا المعنى او لا وهو اى المشتراك معلوم حقيقة فيها
 ومنها اى بعض الامارات المجاز ان لا يتبادر في نفسه بل يتبادر في نفسه وهو كس الحقيقة فاما اتمتيا ونفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل
 يتبادر في نفسه وادور المشتراك لوجود اشارة الحقيقة في حيث لا يتبادر لمراد عند عدم القرينة ولكن توجيهه الى اشارة المجاز فان المشتراك استعمال في المجاز
 لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل انما في هذا الصواب الاول فاس فان قصود الخصامة عما هي خامته له غير متقبل لجواز ان يكون غسبا ملته وهذا
 فاسد لان التبادر عند عدم سلب كوازم الحقيقة فالتبادر في توجبه لشرط تبادر غيره للمجازية الما لكتفي على تبادره لولا القرينة لم يلزم توجبه في احوالها
 على ما ذهب من نفي التوجبه بل لا التبادر والبرهان في وجوده في المشتراك وبما يجاب بان المراد التبادر لخطو اشتراك الجرمي عن القرينة وانما التبادر المراد
 يستقران في الازمن والايرون مجازية اللفظ المتقارب الحرك استعمال فيه لانه يتبادر غيره هو الجرمي لانه لا يتبادر بين اللفظ لنفسه لانه يتبادر في نفسه تبادر
 الكل واليه ليس لمرارة الجواز تبادر التبادر فقط بل هو تبادر نفسه هذا وسأله عدم الطرقة لينة اذ استعمال لفظه في معنى لاجل وجوده مستعمل فيه ولا يلزم
 استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فبذلك سلب استعماله في مجازية المحو يستعمل القرينة دون وسائل البسائط اشتراكه في وجه الاستعمال
 اقول لمنع غير علمي سمع اسال البسائط وعدم اشتراك لا يدل على وجود المجاز وكيف وقد قد مر انه لا يشترط سماع احوالها وان تحققت في نفسه المتنا
 فافهم ولو سلم المتع ولا يتحقق هذا المنع بالمجاز والمنتع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من البسائط اشتراكه في وجه الاستعمال
 فيجوز ان يمنع استعماله في بعض المصنوع له دون بعض الكمال وهو غير حجة وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في الحقيقة
 فما كان ابعديين في غير مختلفات الحقيقة فان الانتقال في الموضع لا يختلف في الافراد بل يعرف نحو استعمال القرينة بائنا لا سأل بناء على انه مجاز
 في الاستعمال وليس مما نحن فيه وهذا ايضا متناقض في المثال لا يتطابق في الازمنة حتى يكون الاطراد علامته الحقيقة فان المجاز قد يطرأ فلا يكون انما
 الحقيقة في الاستعمال في حقيقة نفس قام به الحجة ولا يطرأ ولا يطبق على امره تعالى مع ان احوالها والمعلق الجواب انه ملته بالاشارة او على الحقيقة
 امره كسب لا يتحقق فيه بانه فلا يطبق لعدم وجوده في الاطلاق في سلب الجواب بان سلبه في الاطلاق لانه وانما لا يجوز شره حالان الاسناد لتوضيحه في ذلك لا يتبين

لذلك ان يكون في اللفظ استعمالا للمجاز

ان سلبه في عموم الجرمي سلبا في التبادر لوجوده

من نحو قاست

عسى وانما انما صفتان لاخبار ولم يستعمل في تطل في الاشارة فقط هذا ايضا مجرد وعوى لم يقيم عليه دليل ولنا المباحث على راسي وهو راسي من جعلها موصوفا
 المفهوم كل ما يمكن عمله في الجزئيات والاشياء ان امكن احد الصلح حجة لا سحر ابي شمسيد الحجة العقلية على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالبركات فيجب قاست
 الحرب على ساق واما انما في الدليل فانها مجازات ولم يستعمل في هذه التركيب معاينها الحقيقة قط فخرج عن النزاع فانه في المعنويات وهما مجاز في المعنوية
 التركيبية ولا يجوز في شباب وفي المنة فاما استعمالان في معناه الحقيقي ايضا وقيل عليه انه مشترك الا انتم علينا وعليهم لا انتفاء من تحقيق موضوع بل باللفظ
 ولا بد من ان النزاع في كونه مستعملا فيه ولا فوهم فاسد لان الواجب المجاز مملو من المعنى وان كان موهوما في تحقيقه في نفس الامر وبني ابي العلوية متحققا فاما
 ابي المعنى في الواقع فليس الواجب كذا وبمن هذا يخرج الجواب بوجه اخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لما حقيقة يتعمله الكذب والهزل والتناقل
 فاقوم وما قيل في التجربة انما لا تستعمل الزمان لا تستعمل انما لا تستعمل في الكلام فانه ان الكلام الى ان المجاز لا بد من الموضوع
 شيعته وانما يجب استعماله في ام لا فقيه كلام فانه لا خصوصية للموضع الشخصي الا ترى انهم استدلووا بالرحمن وحسي مع انما موضوعا بالموضع النوعي بل يخرج من
 البحث المشتقات والافعال للمزبون قالوا لو لم يستعمل المجاز حقيقة اتفقت فائدة الوضع وهي فائدة المعنى التركيبية حين الاستعمال اذ لا استعمال فلا
 الفادة فلما الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يجب انتفاء مطلقا فان صحة المجاز في القواعد لم ينتفت قبل بطلان الثاني بمنع اذ لا
 استعمال في انتفاء الفادة اقول ذلك ان الواقع هو انما هو الظاهر فالبطلان اي البطلان انتفاء الفادة ظاهرة مستلزمة قد احتجنا في نحو انبت
 الربيع البقل اي فيما اذا استند الاستدلال الى حقيقة ان الاستدلال به على اربعة مزايا اولها انه مجاز في الاستدلال اريد به غير الموضوع له وهو السبب العادي
 متلا وان كان وضعه التسبب محققا وذلك قول ابن ابي حبيب وقربان الفصل يدخل في مفهوم النسبة الى القادر الفاعل فاذا استدل الى غير القادر يكون مجازا
 البته ورد بما اتفق عليه البيان من ان الفعل لا يدل على السبب الوضع على ان فاعله يلزم ما يتكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادرا سببا غير حقيقي فاما
 الفعل انما اخذ في مفهوم النسبة الى فاعله لا الى الفاعل لقادر وان كان الفاعل عمرا لم يمتدح وغيره والسبب حقيقي وغيره فليس بهتناك بسبب حقيقي هو رد لول الفاعل
 على يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا وادى مجازا بان من الافعال ليس سادة الى القادر المختار فيلزم ان يكون هذه الافعال مجازات وانما
 بعيد كل البعد وادى بان الحكم بحول النسبة الى الفاعل لقادر لوجود بعض الافعال سادة اليه ليس في من لم يكن ثم علم ان انتفاء من المبرهنين في حقيقة
 كلامه ومراهم من عن هذه الاشياء فانه لم يزد ان في رد لول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما صدر من لا حقيقة ظاهرة عرفان فيه ما وليا قائل في الاستدلال
 وحكم بان المراد من الصلح لان سنده الى المذكو وهذا المذكو لا اثر له في اللفظ والعرف تعلق البنات فيجوز عن انتهى والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى
 هذا القياس على كل من قال لا يلزم به وعلى هذا المبرر عليه شيء وهو ان هذا القول يجوز في تحقيق كلامه في الفاعل الى هذا الاشارة بقوله فقال الثاني ان
 اي التجوز في المستدلل الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه متعلق بالكناية وهي عنده ذلك احد طرق التنبية واردة الاخبارا وعاءه من جنسه فوهنا شبه الربيع
 بالقادر المختار في تلبس الانبات وذكر الربيع وادى به القادر المختار باعداد ان الربيع قادر مختار لانه اريد به قادر غير ربيع فاللفظ الذي شبهه الربيع بالقادر توسيع
 الانبات في قوله تعالى السكاكي ان هذا الخوف من عن القول لا سنا والمجازي فهو لا في فكيف لا يقرب الى الضبط وادى به انه لا يكون معينا عن المجاز العقلي كما عدا كذا
 وعمر السكاكي عناءه وعن القول المجاز في النسبة فانه لا يصعب ما عدوا القادر مختار لان في سبب اليه الانبات التباين وادى به انه لا يكون مجازا في الاستدلال
 اليه لا يستعمل في معناه وانما حدث او عدا غير مطابق للواقع وهو لا يصح اللفظ مجازا منه انه علم بانه مجاز في انما لا يجوز في الاستدلال والربيع على معناه
 وكذا الانبات والمجاز شبه الربيع بقوله في التلبس في سنده اليه الانبات استنادا الى انما لا يصح في التلبس وهذا قول الشيخ عبد القادر وغيره من محققين
 من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال ابن تيمية استعملت البهائم والوحوش الى وجهه انه خبر هذا المعنى مناسباً وقد جاد في ابن اسحاق لاسناد حجة

من نحو قاست

من نحو قاست

من نحو قاست

فلان القرينة ناقصة وقدرت الدانية والقرآن مضمون اللام قاين الاشتقاق بما الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه لا يثبت لغوية فيجوز في استئصال الدرس شيئا مستقلا
 واذا كان كذا فلا يثبت في القرآن والحديث وأجواب ان النفي للتحقيقة نفي كذب المجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد اقول ايضا لا يدل على عدم وقوعه
 بحسن الكفار كوقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ونقل مرادهم انه لم يقع بمحض من الشارح اذا المجاز لا على قانون اللغة
 لا باختراع منه فيقول الى ما قيل المجاز في القرآن ابي يتصرف منه بل المجاز في كلام الرب ابي يتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القرآن الذي
 هو كلام الله تعالى وصفتها غير المخلوطة وانما المجاز في كلام الرب هو الكلام المفضل المفرد على الالفة واما قوله لو كان المجاز في القرآن يلزم ان يكون
 الباري مستجوزا لا يصح إطلاق التجوز عليه سبحانه بجوابه ان فيه انها ما بالمتعدي فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلا لا يطلق عليه لانه لم يرد المجاز في
 اول الوقيت من الشارح واسماء الله تعالى لتوقيته فلا يطلق التجوز عليه لانه لا عدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القرآن من ايراده المجاز فانه لا يثبت
 العرب على وضو المعجم في محاوراتهم كما روى عن عبد الله بن عباس وحكمته ونفاه اكثر لنا المشكوك بنديته وسبيل فارسية اصله من كل قسطنطين بنيت
 وقد وقع في القرآن قال الله تعالى مثل نوره مشكوة وقال وزلوا بالقسط اس مستقيم وقال ترميههم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة بندية غير ظاهران
 البراءة العارفين باسما الله بندية لا يرفونه نعم المشكوة بضم الميم والسين الهلالية بمعنى التبريد بندية وليس في القرآن لهذا المعنى كذا في الحاشية فانقلت
 يجوز وقوع الاتفاق من تعيين قال والاتفاق كالصوابون فانها لغة فارسية وعربية الفارسية فانه نادرا ليقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصوابون فان
 الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقول بل الفرق على انه لا صاد في نقفا والاستلال تجو ايراهم فانه لفظا معجمي وقد وقع في القرآن لا اسم لا
 العلم لا تراع فيه اسي في وقوعه في القرآن فتجو ايراهم خارج عن مسئلة على انه ليس بحرف فانه اسم العنصر الذي وضعه غير الرب ثم استعمل على ذلك الوضع بالتغير
 او لا العلم خارج عنه فلا حاجة الى تفصيل زائد ثم المشكوة للوقوع قالوا لاداء الودع المشكوة في القرآن لزم ان لا يكون كريا لا متفوية لعل الاتفاقية يجوز ان لا يكون كريا
 وقد قال الله تعالى انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الممازنة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن موباه اذا كان عربيا صاعيا بالالتصير على ان حمير انا انزلناه
 للسورة على تأويل الكلام من فبطلان اللازم حم والآية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فقلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال في القرآن
 كالمصدق على القليل والكثير مع ان لا اكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربية على القرآن باعتبار اكثر
 الاجزاء قد سبوا لاجدان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربيا في النظم المفردات فان المصنف في كون اللغة فارسية او عربية هو التسليم وقاله انا انما لو كان
 في القرآن معرب لم يتم تنويعه الى العجمي والعربي وهو باطل اذ قوله العجمي وعربي في التنوع قلنا لا نسلم انه ينبغي التذليل بل المستحسن كلام العجمي فخطاب
 عربي لا يفهم من التنوع ولغوية ساكت اقول للممازنة ممنوعة انما يلزم التنوع لولا التعريب اذ لا التعريب صاعدا الكل عربيا بل ان وقوع لفظ
 فقط لا يستلزم تنوع الكلام فانه مسئلة المجاز خلقت عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في معنى المجازي ففرع لنفسه مستعمل في الحقيقة في الكلام
 قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازار هذا المعنى والالتزم ان يكون هذا المعنى خلفا عن هذا المعنى ولا يستقيم عليه التفسير
 كما لا يخفى وبما في عنه كلام الامام فخر الاسلام كل البار لكن اختلاف في جهة التحلية فهي عند الامام الى حقيقة في الكلام لا في الكلام بالمجاز خلاف عن الحكم بانه
 فلفظ هذا المعنى مراد اليقين فلفظ مراد بالبنوة واذا لم يكن امكان الاصل للثبوت التخلية في معنى التبريد على ضابطه امر بنية ليصح الكلام وهو
 بشهادة استعمال الله تعالى ويؤول له صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه يستعمل الباء في قوله تعالى الخليفة في الحكم فحكم انت ابني مراد اليقين فلفظ
 حكم مراد بالبنوة فلا بد عند هذا المعنى المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا لا كبر سنا اسي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب انه
 عنه بوجه وشرط المجاز هو صحة التبريد استعماله حقيقة هذا عن القول لا يوجب الحق عند هذا عدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فالتفت

لم يثبت منه شيء آخر وهذا قد ثبت المسئلة الخامسة فافهم ويمكن ان يقال قصد اليقين على سبيل الكفاية فكان النادر اذ لا يندر ليتقل منه الى اليقين
فلا يجمع اصلا وان سيج هذا النوع جملة بطل الكفاية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المنهى في الكفاية لا يقتضي وليس مناط صدق وكذب وعقد
فصح بهذا وقوع القيل والقيل لبعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السائقين كلامه هو ان النذر فوعان نذرا بيجاب شئ فقط ونذرا بيجاب
بشيء لولم يولد المنذور كان عليه كفارة اليقين في هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيه ما لا واجب عليه القضا والمنذور وكفارة
لنقض العهد الموكلة بيجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى مينا لوجوده موجب اليقين فليعلم فالمراد في المسئلة من اراده النذر اذ اليقين اذ في النذر
نذر من وجه ويمين من وجه ومن اراده اليقين مع السكوت اذ ان عليه الكفارة ولم يولد مستغلا لان هذا واجب عليه فصح لاجمع اصلا وصورة
اجمع ليس الا ما فوسى في اليقين في النذر في ارادة اليقين من صيغة النذر محاذ من هذه المية لفي المنذور سواء لفي حراة ام لا بهذا خلاصة كلامه في النذر
فا نعلت فمما ابدوا تصرفا به لا بد عليه من حجة من اشارة قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل اذون في ان النذر ايضا عهد كاليقين حتى فونذ
بالحرم يجب كفارة يمين بعدم امكن الوفاء فيه فاذا اذنا كذا العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر في عوم
فليد فوا نذر كذا غاية التقييد كذا ليس ينبغي لاشئ انان سيج عليه فانه في هذا التطبيق عليه المشايخ السابقون عليه في النذر من بينها وبين الى يوسف
لفظ هذا بعد ومن ادعى فلا بد من شاهد لو اشارة من كلامه نذر لعل لا يحد بعد ذلك امر مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل فيهما امكن لا يصح العدول عنه في بحاشية هذا لا يتا في ما سياتي ان تخصيص ما عرف عليها كان او قوليا لاصح وذلك
لما سياتي ان العام لم يفسر حقيقة عند انما قد و هذا لا يتا في مناهنا لا اقول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه لاجتماع لان الاصل انما يقتضيه كمال عليه لم يمنع مانع والتبادر التعارف والتعارف
فافهم فانه حق بالقبول قيل تساوي في توقف حتى يتبين ما عهد ما بالبريل قول ينبغي ان يكون الشارع فيما اذ المكن بناه على العرف كالايمان لان ما يكون
بناه على العرف فمما منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحذف عنه حلفه لا ياكل عملا كل حكم اذ كان كالحكم فافهم ان الحكم حقيقة يصدر على علم الكاد
قال مطلع الامر لا حاشية الى التقييد بالاسلام في حكم الاداء فان كذا فرد المسلم سواء في نقل عن الزاهد العلى ان الفتوى عليه والافقية واية الخصة
في المعبر ان كالمية غير لما بحثت لكونه في الحقيقة نعم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل ايضا لان مسئلة الفرات في الحقيقة في اليقين كذا بناء على القول
ففي الاسلام ان هذا الخلاف بينه على اختلاف في فرعية المجاز فلا كانت لفرعية منذ ما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى في مسئلة كل حقيقة لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا بحكم الحقيقة اعتباره وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصالة وهذا التحليل مل على ان الخلاف في المجاز المتعارف
للحقيقة نعم في هذا التحليل لظلاله لانه لو تم لدل على حجان كل مجاز متداول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الحقيقة في التكلم لا يوجب اعتبار
الحقيقة وان تشبث بالاصالة في كافيته ولاصاحته الى مخالفة في التكلم فحق اشارة اليه الموم ان اليقين للخلاف انه اعتبر الاصالة واما التبادر فمما رايته
من الفرات دلائل كل حقيقة ولا يثبت شئ من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى العرف في الاول والى عرفت الحقيقة في الثاني فانه حقيقة الكلام
وسمى اسبق وعندهما الى ما اعتدافا في الاول الى الماد المنسوب اليه سواء كان بالاعتراض او بالاداء او غيرهما بحيث لا يقطع النسبة اليه في العرف
حتى فوا نذر منه نذر فلا بحث بالشرب بصلالة القطع النسبة عنه في العرف ويصرف عنه بما الى ما يحد منها من الخبر وغيره في الثاني فصح بما يصير
بالعمل فيها فمما بحث بالسوي لانه غير جنس الحقيقة ولما يجوز بيع السويك بالبيع متفادلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
خطئة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا كل خطئة كمثل بالاعتراض بالخبر وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذونه في المعينة

في

[illegible]

الاول

التكليف وهو حكم قانون الحكم فاهم ان اذا كانوا فتمثل الدنيا بالتواتر ولم يوجد الا واحد فضلا عن التواتر قلنا التكليف مشترك بين كونها متماثلين شرعية وبين كونها
متماثلين فاما في كونها متماثلين شرعية فموجبنا على ان يحصل الحكم بالبيان الذي قد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواترا لفظا مع انه قد حصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليس يكون الحكم هنا من حيث الوجود بل الذي يظهر من تتبع كلام المحققين ان في نقل دليل التواتر كما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل مستقفا لكان مستقفا
اولا انها وضعت لهذا المعاني فان الحكم شرط التكليف وهو المعاني الوضعية لا يكون الا بعلم بالواقع والواقع انهم ما هرون بوجوه الدلائل ولو كانوا يعلمون ان
منقولات بوضع الشارع لنقل الدنيا متواتر كما في وضاع اللغات فتوزد الدواعي الى نقله ولم ينقل احدا فضلا عن التواتر في الاول فانه غير مشترك لا لكونه
نقل الحجازية بل لم يزلهم بوسطة القرينة وهم قد فعلوا ونقل الدنيا بملاب النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لغيره وكذا الثاني فانه لم يبين النبي صلى الله
عليه وآله صحابة اعيان وسلم ان هذه الفاظ موضوعية لهذه المعاني ولم ينقل هذا احدا فضلا عن التواتر في الثالث فانه يجوز وواجب ان يكونوا يعلمون بالتميز فيهم من غيرهم
لكم والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير كاف على زعمه كذا في علم هذا التواتر كما باننا اليه مطلع الاسرار الهية ومما يله عليه انه لو كان كذلك لصرح بل قد وكونه
وقت كما صرحوا بعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل على المدعى في فلا بد لانتباها من قاطع المسيس ههنا اشارة فظنية فضلا عن قاطع فلا بد من
بجمال سلم ان تحجب على الدعا لا يعلم واما قولهم في نقل النقل لشري لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القرآن غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال المدعى انه انزلناه قرانا عربيا فقدمه اجواب عنه ومسللة العرب تتممة المعصنة سموا القسام من حقيقة شرعية حقيقة وتبينة
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمومن ودون الصلوة والمصلحة ولا شتمته في الاصطلاح قال في الحاشية لاشتماله من غير التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة صحيحة للتجوز ونقل استدلالا عليه بان الايات يعتبر في الاعمال ومجمل الكلام شتمته الجاهل فيصيح شرعا في الالفاظ
اشترعية لعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يفتي معرفة انواع العلاقات ومنها هذا الاول متممة فيصيح التجوز في الالفاظ فقلت كيف يصح تجوز
فيما عندنا بل الامام حماد بن الاسلام مع انه لا بد من معنى فمضى ههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لما قلت به بل ههنا ليست وضعية لما بوضع الشارع في التواتر
المتشعبة في قضية فخره بعد الشبهة بلغت في استعمال المسلمين من بل للسان الى انها يفهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيما فيصيح التجوز قالوا
الفاظ لا يشترط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حواءه وهذا الشرط قرينة عليه الحواالة بشرط عدم البراءة كفاية بقرينة هذا الشرط لا شتمته
الفاظ والحوالة في افادته لآلية المطالبة من كفل والمحال عليه فيصيح الاستعارة من الطرفين كما في الغرة والبيع والشرع التجوز في الملك
وبالعكس تعاكس لالتقاء الالفاظ بسببية وانما جاز من الطرفين لتكرار الالفاظ من الطرفين فان الملك حكم الشرع او قالوا الاحكام على الالفاظ في التواتر
فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه لشرائط التقاد والاسباب لملك والاسباب لعل لآلية فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيها من الطرفين لم يضر
الملك في قوله ان الترتيب في حقه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعنى هذا النصف الاقضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه رتبة فلا يقبله
غير العلم بخبره في فلسفة اقال ان ملته فهو معنى الشرع فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعنى قضاء لانه ليس فيه رتبة ودانته لان العلم
ينقادى على حسب النية والوجه في هذه المسئلة ان الملك يستدعى الاجتماع عرفا حتى لو ملك شتمته من الدار فزال عن الملك فملك شتمته شتمته حتى لكل لا يعنى
لانه ملك الدار بعد ان اشترى فانه لا يشترط لاجتماع في الاول بل لم يعنى شيئا وعنه معناه شتمته لانه بعد شرطه لظهوره او لم يضر واذا لوى الملك لم يثبت لانه ما بعد
الشرط وهو ملك بملته في التناهي ولم يعنى ظاهره ما حث لانه لم يوجد بشرط وهو لملك حله واذا عني الشرع حث لوجوده او لكونه لو غير مجتمع
ويصح تجوز سبب لاسباب فيما لم يكر لانها فيصيح التعلق لالفاظ فان لعن ان الالفاظ الملكية رتبة وسبب لآلية ملكا لملته كمانه الالة وبيع البيع
والهبة للملك فانه لا ثبات ملك الرقبة وهو سبب لثبات ملك المثلثة عطا فالشاعر رحمه الله تعالى فيها اى في سببه والبيع لالاول لصادق في التجوز

السبب الى السبب بل ان هذا الاعتقاد عند من خصائص الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وازواجه واولادهم وبارك وسلم بانهم خالصون له ولا يخرجون من
 ان انخلوص رايهم الى فني الميراث يكون في العتبة الحقيقية فالمعنى الذي علمنا اننا احلنا امره مومنته ومهيت نفسها للشيء اسي من غير بدل واراوا المتبقي ان يكون
 حال كون الوارثية خالصة له انما ينبغي فانما ينبغي ان لا يحل من غير بدل ووجهه الى مطلق قوله الميراث في احلنا الزوجك حال كون من خالصته لك من
 دون المؤمنين فانهم انما هم لايحل لهم ولا تغنيهم الحجة ان النسي كما في الميراث في ثانيا لا وجه له في غير نعم كون هذا الاشكال مما نحن فيه في غير ظاهر لان
 والبعض قد ان مخصوصا من سبب كون الملك الرقبة والتكليف عقد مخصوص بسبب الملك المقتضى وليس له ما سببا للاخر بل ما سببا للشيء وهذا في الميراث سبب الملك
 المستقاة والسبب والاعتبار في سببها لان الملك بالذات وبما لا بد منه في الاوقات تصرف من الميراث في الملك كونه بموجب الحق والتسليم تصرف من الميراث
 في الزوجة يجب زوال الملك المستقاة في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 في الميراث في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 اليها في قارة ملك الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 انشاء الميراث في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 علاقة الميراث في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 اسي اسما والميراث في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 احصى الميراث في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 للسبب وبالعكس كالتبعية في العتبة ان كونه من هذا القوم من غير ان يكون له سبب في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان
 وتجويز العكس لا يصلح فيه كذا ان يكون هناك مانع اخر او الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان
 عدم صحة تجوز الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 الملك وتصرفه في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 كيف والايضا الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة المخرقة والطلاق لا ينافي في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان
 الملك حتى تجوز من الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 وروايت في الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 اوصاف كالميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 سماع الامير الاموي في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 مبناه على الميراث في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 استمرت باحكامها في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 هذا من ذلك ما عرفت في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان الميراث يتبين ان يكون سببا له سببها لان
 فعليه البيان لا يمكن كون المعنى المقول عند ابي في المقول بل يقول ان نقل ههنا فان الاعتاق في سببها لانها لا تفرق منه الا في الزوجة في غير هذا الميراث سبب على فناء الميراث لان

ان يقول نقدر ان ارضا عنده ثم ثبت كونه البين لا في إطلاقه ونحوه لا ترمى له لا كفارة في عين جبري على سائر من غير قصد اليه كذا لو قيل والى والى كذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ الله باللعنة في ما لم تأكل من ثمرتين عايشة الصداقية في نزول في قول الرجل والله على ما تنزلون والى الجاري والى القاطن في قول طلاق القاطن ليدوم وجوبه لكفارة في العين من غير قصد ولا بعد فيه ايضاً فانه لا يخفى عن قلته ثبت في تعظيم اسم الله عز وجل مشأنا ما يكون اللغو بان
 على الماضي بظن المصدق وهو ايضا منقول عن بعض النحاة قال لا مام مالك هذا الذي وجدت عليه مسافت ليت يقع طلاق الخطا ولا فرق بينه وبين
 التام عن العلم بخبره عدم القصد واذا لم يقع طلاق التام فلا يقع طلاق الخطا وهذا القياس جيد نعم لا يصح فيه غير العلم بالخبر بل يقول كذبت
 في الاخبار عن الخطا وهو القاصد عما يظاهر لوجود فعل الادراك فيقع قضاء ولا بد من حديث ثلث جبرين جبر من جبر الله من جبر النكاح والطلاق والى
 رواه الترمذي فانه يدل على ان الاعتبار بالقصد في هذه العقود اصلا عدم الورود لان الازل انما يوجب القاعة لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث
 ان الاعتبار بالقصد في الحكم والناظر في هذه النسخة منها فلا يكون في حكمها القاعة الثانية قيل هذه الالفاظ اي المانع شرعية من العقود وانفسج سببا جارية
 لاحكام على مثال سببته في الجرح وانما قصد وقوع الحكم المقصود بالاشارة منها بطريق قلته ثم غفوس خارج عن سبب خارجي بطريق ان
 يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام هذه الالفاظ ليس لها معنى يوجب عند الاتباع بل انفسج معان خارجة يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها
 قال في كفاية قاضي القائل بعض هذه الحقن الشبهة طلبة ليدرسها في قدس سره والى لفظ بعيدا عن شمله وانما علم بالصواب انتهى اقول
 ذلك في عجب فانه كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن المعنى في اي شئ تجوز اسله شئ وكيف يتيقن من هذا الالفاظ باسحققة لانها من
 الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم لم يمتنع في مواضع ويتخلصون عنه وكيف يجوز ان يمتنع فانه من خصائص المعاني
 وكيف يصدرق ديات اذ ايد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الاداة باطلة ولا طاقه في شئ او خلافا الى غير ذلك من المقاسم بل الحق ان
 الاعتبار للمعاني ولا وبالذات في سببته الحكم وهو الكلام نفسه ثم كفاية ادب الحكم على دليله وهو اللفظ وبودا واما فان الامر انفسج للابن على حكم
 للتعذر كرجعة لسفر المناط لخصته حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر شئ ادب الحكم على دليله اقل مطلق الامر الالمانية
 لتوجيه المقام ان من الالفاظ لا يكون سببا للحكم بل بوثبات في نفسه وتنتف كالاتا فانه لا يوجب الاحكام بل يدل على المصدق وهو متحقق في
 نفس سببه ومنها ما هو سبب الحكم الخارج لولم يكن هناك والمولى المحقق لا يكتفي اعتبار المعاني اسبل مقصوده في سره ان هذه الالفاظ من قبيلة الالفاظ
 وانما بعدا قاتما مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب حاجية لاحكام خارجة مثل سبب القتل للموت لان شأنا شأن الاخبار وليس لها
 متحققة في الخارج كما في الاخبار بل هي نفسها معان يمكن ان تجوز عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجة لا فائدة معان في
 لم يقصد المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسج من حيث هي اصوات اسباب ليت وجب وقوع طلاق المقصود عنده ولم يقل هو به هذا كلام متيقن
 المتأنيه لكن بقي في الالان نوع من انفسج فان صنع العقود والفسخ كما سيح اخبارات في انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطلق من الزج
 ثابت اقتصادا فلا محال هذه العين وحال لا قارى سوا في عدم كون شئ منها اسبابا لغيره بل على قول من يقول يكونها انشادات الان يوجب
 ان الامراك ان شئ ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام المحرر عنها بهذه العقود ودلولا بهذه العين اقضاء ولا يمكن حصول العلم بتحقق الالافه في
 فاقصت هذه العين مقامها فالأثر حاصل به حاصل لما قيل قد قصد منها آثار خارجة وهذا بخلاف الاتا فانه انما يدل على المحرر عنه الثابت بسبب
 يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا فاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يذكر في وقوع عبارة المولى المحقق ان سببته لاعتنا
 لاثبات القوة مثل سببته بخارجي لا اثر خارجي يمكن ان يراد به ان الالفاظ العقود والفسوخ التي لا يؤثر فيها النزل والاكراه والاشارة فيها

ان

ان

لكن الامام جليلا غير قابل للنقاش فقال ولنا ايضا عدم صحته في تزويج ولو كان للترتيب بصح في تزويجها كما كانت للترتيب فصح في تزويجها ومن الممازاة
 كما في الترتيب مستند التيمم فان للترتيب والايصح في تزويجها اقول بدفع فان الزخي في الواو لم يقل بواحد فلو كان فيه الترتيب فاما بالاحكام او مطلقا من المذهب عند
 فيكون ان يصح في تزويجها ولو لا يكون كغيره وفيه مذهبنا في تزويجها وفيه اذ لا يلزم من كونهم في تزويجها كونهما مستأجرين في حق النكاح وبارتفاع
 ثم لا يرفع النكاح في تزويجها واستدل على الاحتياط بلزوم التناقص في تقديم السجدة على قول حطة كما في سورة البقرة او قلنا ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ولا
 ابي تقديم حطة على السجدة كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع احتياط فقصته في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم ثلث قطع او قلنا
 قلنا في زيد وعمر وجا زيد وعمر قدامي استدل بالاشناع بنين التركيب على تقدير كون الواو للترتيب والالزم التمسك بهما مع ان قطعها لو اولى للترتيب
 بل لا يلزم المطلق واستدل بلزوم التمسك بهما في مثل جا زيد وعمر وعمره على تقدير كونه للترتيب ولا يجب هذا التمسك بهما لانه ليس للترتيب
 واجب من الوجوه الثلاثة بجزاز الترتيب في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وبها استعمل في الحجج مجازا قلنا المجازات الاصل فلا يصح
 المذهب لا يميل الى ان على ان الموضوع له شيء غير وليس دليل لذلك فلا يحتمل الترتيب فصح الوجوه واوردنا قطعنا على كون الواو لمطلق الحجج او لا قوله بغير
 المذهب لا يميل الى ان على ان الموضوع له شيء غير وليس دليل لذلك فلا يحتمل الترتيب فصح الوجوه واوردنا قطعنا على كون الواو لمطلق الحجج او لا قوله بغير
 لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك افوات الحملية قبل الثانية لتعاقب اللفظين والايصح حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول
 حين تلفظت بالحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظت به لانه بعد زمان الاول الذي فات فيه الحمل فلفظ لا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في
 الانشاء عدم انفصال الحكم عند اتمامه كالمشرط فصح من الميزات فان قلت قد روي عن الامام محمد بن ابي انما يقع ابد الفراغ عن الاخير فليس تعاقب
 في الوقوع للتعاقب في التلفظ اجاب بقوله وما روي عن الامام محمد بن ابي انما يقع عند الفراغ عن الاخير فيقول على العلم ابي بالوقوع فانه لم يفرغ من احتمال الغير
 قائم فلا يحصل العلم ولهذا ابي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتحقق من التلفظ بطلان الثانية في قوله بغير حرة وهذه عند بلوغ نتيجه فقصوا
 استتم من اجل واحد في عقد بصيرة الاولى حرة ونفاذها قبل الثانية وبطلان النكاح الوقوف للثانية من الاصل لا امتناع نكاح الامة على حرة
 وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على حرة انما هو في ابتداء لاني البقاء كيف ولو تزوج استتم عقد واحد ثم عتقت احدهما لا يبطل نكاح الاخرى
 ومقتضى ابتداء ان اعتبار حال الانشاء والتوقف في تلك الاحال كلها ما امتنع وان اعتبر حال النكاح ففيها كلاهما حرة وان فلا وجه لفساد ذلك ان يقولوا ان
 النكاح حقيقة هو النكاح فان الوقوف في حصة ان يكون النكاح كيف لا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه وان وجب ماذا اعتقت الاولى
 فقد ركنا بها وهي حرة فلم يبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل يحتمل بالمحرمات ما دامت امة بغير حرة فصح بطلان العقد الموقوف فلا تنفذ لم يبق الحرة لان البطلان
 لا يعود ثم ابي انه على هذا المعنى ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازة فان نكاح الاولى ايضا موقوف وبهذا يخرج
 عن المحلية ولا يبطل الموقوف الاخر ولا يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريره نكاح الاولى والا لا يظهر من تنبيه الزنا مع فاته
 حال اذا لم يتم بهذا الاثنان نكاح الاولى وفي موقوف على اجازتها او اجازة وليها لا يبطل نكاح الثانية لكن لا يستند بهذا الاثر فما قال الامام في الاسلام
 في بيان صحة هذه المسئلة ناقلا من يجامع زوج استتم من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج آه وقال في الكشف ولو اعتقها في كلمتين شفعية
 او مسلمتين لبطل نكاح الثانية ويصح نكاح الاولى موقفا على اجازة الزوج ولا يفتي بهذه المسئلة في الافضلة الا انها ثبت ما عطف عليك من ان نكاح
 في حرة ولو موقوف فخرج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صار من قبيل المحرمات لكن في حينه وليس محلا لاجازة والنفاذ لان لها
 اسوة بالانشاء لانهما يتحقق بالاجابة شرع النكاح بغاية الكلام فقام فيهما اوردنا فعلا ما ينافي لم يثبت نكاح فلا ينافي عند النكاح فصولي من قبل الزوج ختمين

الكتاب الثاني في النكاح

وما قيل بل بغيره ليست له طائفة بل ابتداءه وقريب اليه ابن هشام بن الجاه واثباته في الخبرين منع لا بد من اقامته دليل عليه بل تمام الدليل على خلافه
لا يوجب الاشتراك في العطف والابتداء وعدم الاشتراك خبره كما هو بل هو حقيقة في الاعراض وهو متشعب تارة يكون له الاول مسكوتا وسقرا وتارة
بالطال الاول لنفسه او غيره هذا فصرح قال الامام زعفران في قوله على وجهه بل بهان لكن لا لانه ايجل ودرجه ان البطل الاول وليس في نفسه
البطل الاقرار وتليزم الثاني مع الاول فلهذا قلنا في قوله فان هذا غير صحيح لان بل في الفرد لا يكون للبطل بل لان الاعراض عن الاقرار ورواجع
غير صحيح بهنا يدعي القرآن لا يوجب البطل بل ان يوجب الاقرار به رسم بغيره لمسكوت وليس به في نفسه فليزيم اقراره بالبرهان مع الاول فليزيم ثلثه وليس به
كلا اشتراكا فاننا قال له على ثلثه الا واحد لا يثبت اثباتا لانه حكم بالباقي بعد الاشتراك فكان لم يتكلم الا باقرار الاثنين ودرجه ان اضرب بعد ذلك
قلنا سلم انه اضرب لكن المقارن في اسماء العدد الاضرب عن صفته الاقرار فالحاصل ليس به رسم سطر اول ودرجه ان فبقية بالثلاثة وفي الزيادة تسليم الزيادة عليه
فلا يبطل بهذا الاضرب الاقرار فيصير وبها الورود بهان الاضرب عن الاقرار وصرح الفقيه من العدد مع يلزم القول بمفهوم بعدد وقته يثبته ويجوز ان
الفرد قد يكون بان يكون الغير مسكوتا عنه وليس من ضروريات الاقرار احكم بعدم الآخر فانها تمام الماقر او لا يوجب الفهم لم مفهوم فيضرب في المثال المضروب
عن الفرد الال رسم بالقرار ويجعل معه غيره مذكورا سقرا وقديجاب بانا ما يثبت من مفهوم مفهوم بواسطة القرائن والاضرب بهنا قرينة لا الفهم لم مفهوم فيضرب
وقياسه احي قياس زفر على الانشاء نحو طالق واحدة بل تثبت حيث يقع ثلث لان الاضرب من الواحدة لا يصح قياس مع الفارق لان الماقر اجزاء
على الاصح فلا يثبت شيئا فلا تفرغ فيه على لفظ ليحكم فلان يرض عن خبر ان خبره وتجب به خبر آخر بخلاف الانشاء اذ يثبت الحكم وليس به بعد ثبوت
ان يرض عنه ولما قل ان يقول الانشاء والاقراء لانه لا يخيل امان يكون الاضرب في الاقرار عن مجرد الاقرار ولا يقصود ان ليس له واحد لصفة الاقرار
بل مع غيره فكذا في الانشاء يجوز ان يكون الاعراض عن صفته الاقرار ولا يقصود انها ليست طائفة لطلاق واحد فقط بل معه واحد اخر في طائفة فثبت
واما ان يكون الاعراض عن نفس الاقرار بالجمع فينبغي ان لا يصح الاعراض عنه لانه مجموع وذو اليمين لانه تعلق بهن احيى كما ان الرجوع في الانشاء لا يجوز
اذ ليس به فانه لا فرق بينهما وجوابه بان الشرط في الاعراض عن الواحدة لصفة الوحدة واثباتها بها مع غير ما خبر آخر وسهل ثقتان وهذا في نفسه
لانه انما لا يصح الرجوع في الاقرار لما ظهر منه حق الغرض بالجمع يبطل حق الغير والرجوع بطله بل لا يبطل بكن اصلا بل لو كره لانه انما يرجع ليظهر ذلك الحق
زيادة وبذلك بخلاف الانشاء لانه اذ قلنا بطلاق واحد فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتاخر احكم عنه وجعل نفسه على الحكم فليشخص وسعد بن عظيم
اصلا ولان يبطل به بصفة وثبت بكلام آخر لجملة اخرى لان الواقع لا يقع فاذا اراد ذلك الاعراض عن الاول والايقاع بطام آخر لم يبطل ماعرض عن اخر
علته ووقع بالتحقيقية بهذا الكلام الاخر فلم يوجب البطل الاعراض ببين الوجه شرعا لانه لا يصح الا اذ من الكلام اذ من العلم احكامه فخرج آخره وقال
لغية المعلومة ان دخلت فطالق واحدة بل تثبتين يقع به الشرط ثلث لانه لما جاز بطله بل فقد اراد البطل تعلق الاولى بصفة بالشرط والاعراض عنها اقامة
الاخيرين مقامها به لان بل البطل حكم الاول واقامة الثاني مقامه في تعلقه بامتناع به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاءات البطل والبطل الاول مستتر
وسمه فان حكم الانشاء تجزئة او تعلقا لا يرتفع فارتبط ولم يبطل بالاطال وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه وارتبط كالاول وصار كالحلف بيمينين بشرط
فيما احده ان يرتبطه من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع اجزاء ان الواحدة والثلاثان فيقع الثالث وهذا نظير وتشبيه وليس المقصود ان الشرط سعة
بل شقين كما طعن فلا يوجب واخذ صاحب التلويح ان التقدير مع بل حرف العطف يربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وبذلك انما لم يطف بالاعراض
اذ قال ان دخلت فطالق واحدة تثبتين فعند الامام يقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بوسيلة المعطوف عليه فيكون تعلقه به تعلق الاول
لما هو الما يكون فاما سقاسه فغيره لم يثبت بها كلامه بعد ما سبق ان الاول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك منفيا للاستثناء والشرط ونحوه ولا يعتبر الاول سقاسا

بين المعطوف والمعطوف واذا عتوا به زعمنا منهم انه اسلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويرمى هذا العبد انه لا يصح ما في الكلام
فانه آية اخرى من ثلث متفرقة عن الاولى وسبقت بفرض آخر وهذا ارتباط روسي البخارسي في التامسج والترنمى واحد والناسك
والبيعتى في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن ابا
ابن هشام اللهم العن سبيل ابن عمر اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يذبحهم
فانهم ظالمون فثبت عليهم كلام روسي البخارسي والترنمى وسلم وابن ابى شيبة والبيعتى في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
واله وسلم كسرت رباعية يوم احد وشيخ في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف فعل قوم فعلوا هذا البنيهم وهو يدعهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يذبحهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شئ اسم ليس اسمى لك من الامر شئ او يتوبهم
او تعذيبهم من قبيل عطف اشخاص على العام ولا يخفى ما فيه من القسوة فخرج اختلاف في هذا وهذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
يدخل او فالمعنى هذا او هذا وان يحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفرد واحد بما لا يخوذا من احد جازم وهذا فيقول وعليه
زعمنا لاشي الى ابا بليان كما اوردنا جوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يفتى الاخير ويخبر في الاولين لانه كما
صروا جوعا الى الاحتمال الثاني على الجواب في ان يكون الترتيب في الآية له والافعال على الذاتية ونحو القول الثاني بان التغير بينهما في تراخي حكم الانسان عنه
منه فتنه يتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا انما يحكم موتوف على خيال السيد نقطتين ون توقف على الثالث والضرورات يتغير بقدرها فلا يتوقف عليها
وفيما بين من انهما وان كون التغير ضرورية غير ظاهر بل هو التغير في معنى لان وضع يقتضيان ما بعده مع قبلة كلام مفيد لا يقع الحكم في الواجب المصم وهو يجوز ان يكون
هو الثالث وما وايضا الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعده فليكن الضرورة في توقيفه على الثالث فلهذا هو المسترجح بل هو مقتضى
الاشنية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشئ فلا نسلم للضرورة
ونقول للتقدير بل هذا احد هذا اخر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والحق فيها اولى قتال ولا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز
التمالك في الخبرين المعطوف المعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبر بان حكم الواو وحكم او وحده
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والافقه والمثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وهما من قبيل عطف المفردات ولو سلمنا قلنا لا تشك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فقل مسلمة حتى
للقاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاح حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاح لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر اجهلا واحكم من الادون منتبها الى الاصل كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل في التحريم بل تحقيق للعرف فان اشقات
فعلوا من اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حكم جارة وعاطفة والمشرط فيها البعوضة ان يكون ما بعد جارة
فيما قبلها للآلية واخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في سباجرة وابتدائية بعد اجملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعلم منها
وهما قد راجع كما عند علماء الكوفية والشرط في الابدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
المراد ما قبله ولو عرفنا منه قول امر القيس سميت به شئ كحل طيب اخره حتى اهداوا تفقد من ابرسان وجمع بالوجه الثلاثة اكلت
السكة حتى راسها اجر والنصب ظاهر الرفع تقدير خبره اعمى حتى راسها كوكال وفيه خلافا البصريين وفي دخول ما بعده ما فيها قبلها حال

نحو

نحو

كونها جائزة بل هي مطلقة وهو مذنب ابن سراج وإلى غيره وكثير من المتأخرين من أهل الفقه وثانيتها عدم الدخول طائفاً
والية ذنب الجور من أهل الفقه وثالثتها أن كان جوارها صاحباً لنا دل الحكم وكل والألا وهو مذنب للمسلم والأفراد وعبد القاهر والعباد
الأولالة على شيء من الدخول والخروج الألفية والعلوية إلى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بما
الأولين من الدخول وعدمه كما في التحريم لا سيما من قسم الدال فالأول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وبذلك ليس بدلالة على شيء منها ثم جعل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين أحد الطرفين وذلك بعد فانه
خلاف الأصل من غير ضرورة لوجبة وأما تعيين كل منهما بالقرنيتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوقع لواحد منهما فقد آل إلى
أحد الأولين أو لا يكون الوقع لواحد فوعين الرابع وعبرة التحريم يمكن إرجاعها إلى أحد هذين الاحتمالين أيضاً والعدا على الأول
على الدخول في العطف والابتنائية واستعيرت حتى إذا لم تنته الغاية للسببية أي سببية ما قبلها لما بعد بانحو اسلمت حتى أدخل سببية
وفي التحريم سببية أحد جهات الآخر ومثل سببية الثاني للدول سببية تجتبه تجتبه وهو مطالب بتعجيل استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية إلا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزيئات فكما يجوز سببية الأول مجوز عكسه وإشاراً إلى بيان العلاقة بقوله فان السبب
يظهر تمامه بالسبب وكأنه منتهي به فانه يظهر أيضاً تمام ذي المنتهى وبذلك المعنى ما في الكشف ان العلاقة بين اسببية والغاية لا يشترك
في انتهاء الحكم فالمراد بالاشتراك في مله تمام الحكم كيف لا لو كان الانتهاء عند حقيقة كان الغاية حقيقة ليستقيم الحقيقة فلا يصلح المجاز
وقد كان لصدا وثبات المجاز هذا خلف وانما تبين كراد صاحب الكشف فلا بد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهي لاسلام فلا يطر ونحو
اسلمت حتى أدخل سببية وربها بجواب أيضاً بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد السبب يكون غاية فلا يصح
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقاً أيضاً فانهم وانما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعد ما قبل وهو
بين الغاية والسببية فنقول بجحى راسها فانه غير مقصود من كل مسكوفية ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعمل منه غير واجب لكن
فاطرادها في افراد المستعمله أيضاً غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لا طراد الغاية في المثال المذكور كما في التحريم
وضع ايراد التلويح كلف مستغنى عنه كيف لا واكدوث آنى لا يصلح ان يكون مغايشي فلا يكون الدخول غاية لاسلام الدنيا منتهى بالموت
فلا يصلح الدخول غاية لان لم يصلح للغاية اسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو عام ما كان مع التعاقب والاعتراض فان
قلت ليس هذا معنى النقط فان حرفاً لم يوضع مطلق الترتيب اعم من التعقيب والترخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون استعمال
له مدلولاً لفظاً مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولاً التزامياً او تضمنياً بل يجوز ان لا يدل عليه لفظاً اصلاً باحدى الدلالات ومن أمثلة ذلك
بالسجدة ونقل عن كشف المنار انه متعارف بين الفاء ومن هنا يجوز العطف بغير اجازة كما في قوله تعالى ومن بعد عموه وخالفه الحاجة في هذا قوله
انه لم يجز في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في تعاقبه المجتهدين فانهم متقدمون في فصول اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بانها شتر طماع الجزيئات في التجوز فليس بجواب فان السماع وان لم يكن شرطاً لكن يجب ان لا يطر المنع كما في اطلاق الالب على الابن
وهنا يعمون بالانحوس استعمال نماز عم الحاجة فرجع قال ان لم يكن حتى اتقدي عندك فلكذا لا يصلح باننا اعتبار الغاية هو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سبباً للتقدم من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتقدم سببية أيضاً فيعمل على اللفظ
بمجرد الترتيب فيشترط ظهوره في العملين من الاتيان والتقدمي ولا مترجماً إلى آخره في غير الوقت او إلى آخر الوقت في غير الوقت

في الوقت فان حتى لم يرد الترتيب لان يوحى الاتصال فحينئذ لا اتصال هذا وينا في نحن من جنس انفراد في شعبة ط الاتصال ليعلم في ذلك من غير ان يتصل به
 مسائل حروف البحر **مسألة** الباء للاتصاف وهو معنى مشكك فصدق على كل ما يشتمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة
 بالسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشتركة بينهما با وضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما
 توهم البعض ان اطلاقهما على الاتصال حقيقة وايضا وادوا من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصح ان الباء من غير ضرورة بل انما
 يستعمل فيها لاسما من افراد الاتصال وقد وضع لافرادها ايجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قرنا ظهر لك ان ذلك ما يورد من ان
 التجوز لازم قطعاً فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وبها وان كانت افراد الاتصال لكن اطلاق العام على الخاص من قبل
 المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه يوليس مجازاً فتأمل فيه فظهر ايضا ان ذلك ما يورد وايضا ان الباء
 لو كانت موصوفة للاتصاف لكانت اسما لان معاني الحروف وبما جازت في موضع واحدة فصدق على الخاص في الاتصالات الاخرى
 يكون مجازاً فافهم وباء المقابلة التي يدخل لاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وسبب
 المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عن البائع فلا وجه بل بقاء المقابلة بقاء الاستعانة
 والحق في غير ذلك في بصارة فان المقصود ان الاثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولذا ثبتت على الزينة وهذا لا ينافي
 كونها موصوفة عند البعض اذ كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال الباء والاستعانة وادخلها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخوله
 الباء فيصح الاستبدال بالبائع ونحوه بالكرم من الحنطة قبل التقبض في انشترت بهذا العهد بكم منظم موصوفة فانه ثمن لدخول بقاء المقابلة والاستعانة
 عليه الاستبدال فيه قبل التقبض جاز دون الحنطة لا يجوز الاستبدال فيما افاقا قال اشترت كرا من خنطة موصوفة بهذا العهد لانه سلم
 لكون الكرا الذي في الزينة مبيعا لخلق اشراؤه وهذا العهد ثمن لدخول الباء عليه وبه حقيقة السلم اذ كان سلما فلا بد من شرط من الاعمال
 وغيره ولا بد فيه من التقبض فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقد رتب التحريم في هذه الفريضة على ان الباء بقاء الاستعانة ومدخوله يكون
 ثمناً وكان اورد عليه وان هذه الباء بقاء العهد لا سلم كونها بقاء الاستعانة وقد رتب التحريم في هذه الفريضة على ان الباء بقاء الاستعانة ومدخوله يكون
 للتبعض في وسعهم اوردوا في هذه المدة متفقوا العربية حتى قال ابن برهان سهم من زعم ان الباء للتبعض فقد انكس على اهل اللغة بما لا يعرفونه
 فلما يفتنه له في القول صلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحبها لم يرد من فانه بعد سكا بركة ثم انه لو ثبت في المصنف عند جمع في الاتصاف كما في
 به كلامهم لانه يكون منه كما يوجب صاحب التحرير وقال في المنهاج في اجواب عنه انه شهادة على النفع فلا يسمع مدفوع حال كونه معصية
 اي موقوف في نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفع كانه كشهادة حصة الوتيرة فانها شهادة بنفي علمهم لو اريدت اخروجهي متبعية
 لانه لو كان لاحاطة به علمهم كذا شهادة على عدم علمهم بالتبعض فيقبل لانه لو كان لاحاطة به علمهم بوجه ومنه انه ليس شهادة اصلها بل شرط
 صحيح لا يتغير الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الطاعل لا يكون منصوباً والاستقرار في نفع استعمال امثال هذه الحروف التي لا يجوز
 عنها اكثر التركيبات بغيرها القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم النافعة ولا يقبل الامانة في اثباته بخلاف النفع فلا يقبل قول بي على في
 اثبات التبعض في بقا لواقعة استعمال الباء فيه في قول الشاعر من ربت بباء الذي رخصين فاصحبت زوايا فيفرعن صياض الديلم اجابة بوجه
 وشعر بباء الذي رخصين غير مثبت للتبعض لاحتمال الزيادة والتقصين والرض من ماء والفر من اوشيع وقيل ما ينبغي سعة وكيل والحق
 ورضها ان تشبه للرض من كالتحراق الزوايا المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداءهم وقيل ارض مصرع يلزم للبرع كرا الاذن في

هذا

ان خرجت الاباء في ثلث طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو المخرج فالمعنى ان خرجت باي مخرج كان
 المخرج جاعلا لمعناها في كل مخرج من المخرج خارج الاصطفا بباي بالاذن والمخرج جات الغيرة للمصلحة بالاذن ممنوعة داخلية تحت طهر
 في شرط الاذن لكل مخرج بكتاب ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غاية في نفي او ليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن
 لتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت المخرج واذا كان غاية في تحقيق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو المخرج
 قبل الاذن فان قلت فمن اين يلزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم ان قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن
 لكم قال ولزوم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بناه على التعليل وهو قول تعالى ان ذلكم كان يودي النبي وانما
 النبي صلى الله عليه وسلم مرام في كل وقت لا يلفظ النبي اقول خرجت من بيتي ابي مع ان قياس العلم لا يقدره يصير الاصل الا ان اذن فيصير مثل الاباء
 والمصدر يستعمله المحققين شائع كثير فلم لا يجوز ان يكون المحققين والمعنى الا وقت ان اذن فيصير الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذا يكون
 يلزم تكرار الاذن في كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على يمين الوجوه وفيه ان الوجه هو اذنته الاصل من الاباء وبراهه الاذنته من وجوب
 الاذن في كل مرة فان المخرج كان سببا لثبوت هذا المانع فلا يلزم بالشك فالا ولسان يقال ان يمين الوجوه شائع في ثبوتها
 ويكون الابعثي الغايه قليل جدا ويحل على الشائع اصله هذا مستلزم على الاستعلاء ولو لم يستعمل ابي ولو كان الاستعلاء معنويا فيعم المخرج كما لا
 فان فيما استعلاء معنى يقال ركب الدين واستغفر في المعاوضات المحقة في العقود التي لا ينفكها الباع وضمنه المالك كالحج والاعادة والبيع
 فلا يصح بغيره باوالمقابل بالاتفاق كالحمل على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعير في الطلاق للشروط ابي
 لكون ما بعده معلوما بقبوله عند نفي طلقه كذا على الف لا على اى واحدة اى لا نفى للزوج لا يقع واحدة بعد انقسام المشروط على المشروط
 فان حاصل التعليق ان المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبوت
 من غير مقتضى فلا يثبت وعلى هذا ارضت قال لو انقسم لزوم وجود جزو المشروط قبل الشرط والافير وهو ظاهر انما هو كما وجد بعض المشروط
 وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام اجزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من الشرط مشروطا بجزء من الشرط فلا استحالة في
 الاستحالة في تقدير جزو المشروط على الشرط انما الحاصل تقدم نفس المشروط على الشرط وعند ما يستعمل في الطلاق لا الصاق عوضا انما قسم
 اجزاء العوض على اجزاء العوض فانه الثالث لا الصاق في قولنا في الترخيص بان الاصل فيما علمت المقابلة بما لا لو فيه والطلاق مما يشاير
 بما لا فيجمل فيه على العوض فيضعيف لان ذلك اى كون العوضيه اصلا فيما لا يحتمل بشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لان كلما قيل للمعاوضه في
 الجمله فذا وقد يندفع بدعوى الاستعلاء او الاستعلاء على الترجيح اى كما ان ترجيح قول اللام ضعيفا بانه اى على مجاز في الاصل حقيقة في
 الشرط فيجعل عليه عن امكانه كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اى كونه حقيقة في الشرط ممنوع قبل في الاستثناء لان الاصل
 المتحقق في العوض حقيقة اى حقيقة على فانه من افراط للزوم اذ هناك يلزم العوض في لذته اقول للزوم انما يتحقق بعد التعلق الذي
 يكون في المعاوضه لانه يوجب المقابلة والمقابل بوجوب الزوم فالتعلق بوجوب الزوم والكلام في أصل التعلق انه حقيقة فيه اصل لا فاعلمت
 ان الاصل والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو بها مجاز بذا ومن ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار اللغة حقيقة بل يقول بانها
 العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الاتقان الى فريضة اسلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان الترجيح اى قولنا
 بان لعل في المجموع من الالف بالمجوع من الطلقات الثلث صونا عن الالف ضروري سواء كان التعلق شرطيا او العوض تعلقا وانقسم

في كل مرة

البعث على بعض ما يدل على فاته ان كان للشرط فطاهره لا القسام وان كان للامساك فان الطلاق يخل لا من بعوض المال بل من غير
عوضه ولا قيمه له في ذاته حتى يتسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم الجبر لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للموضعين قيمته في
ذاتها فلا يمان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي موال اجزاء من العوض لا من الاجزاء التي هي المال بل من العوض وان كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
بلا دليل فلم يثبت فرع من قول رجل على الفلزم باليمن ويكون اقراره بكونه حقيقة في اللزوم وهو كونه ديناً ولو وصل ووليته لعين
المجاز لوجود العوض فانه وجوب حفظ مسئلة من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال غيرهم من المتبعين و
قال جمهورهم انما للثمة ابتداء الغاية اى الشئ في الغاية زماناً كان او مكاناً على الصحيح لا كما عزم البعض انه لا ابتداء الغاية المكاثرة وارحوا
معانيها واقعة في الاستعمال في ما يؤول اليه ويصح ان لبعض او لبعض من نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء من نحو اخذت من
الدارهم نصف المال ان في المثال لاول فثمة من ليس ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التمهيد من ابتداء الشهر والآخر فثمة من
ليس بمتمم حتى يحد وكل كلام من شتركة بين المعاني للتبادر اى لان كل تبادر في مواضع فلا احتمال بكونه مجازاً في احداهما وحقيقة في الآخر
فاما ان يكون موضوعاً لاداء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطراف التبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك
فان وقع الحروف لمفهوم جزئية ملحوظة يوجب كل قلقت مع انه لا يفرق فلو ان يكون موضوعاً لاداء القدر المشترك بوضع واحد او بازاء
افراد كل مما ذكرنا بوضع من المفهومات الثلاثة والاول باطل والالتزام لاداء باءاً بالاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني
فتدبر وهذا في مما في التورم واستقر حواضها بقيان قطعها ان قطعها مساوية كبرت وبعث فلا يمتد الغاية وان افادتنا ولا كاختار
واكملت فلا يصاله الى بعض دخول ثم ساقى الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعث ان يكون متعلقاً بتقيد التناول كما في قوله تعالى وكانت
سبع الفاتنين فتدبر مسئلة الى لانتها حكمها قبلها الى ما بعد وهو الغاية وفي دخول ما بعد فيها قبلها ما ذهب حتى اى كما في معنى تبادر
من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها ومنه غيره وعدمه وعدمه الدلالة على شئ من الدخول وعدمه لكن الاشهر في شئ من
الدخول وفي الى نهيب عدمه والتفصيل تناول البصر لولا الغاية كما لم افرق فانه لولا لتناول وجوب انفس المرافق بل لما بعد باولناهم
بعض الصحابة في التيمم العبد كله الى الايط كما حكم في الكشف ناقلاً عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخل فلا يخرج ويسمى
بهذا غايته الاسقاط والتفصيل بعد ما في عدم تناول البصر لولا الغاية كالليل فانه لولا لما دخل في الطول فانه امسك في النهار فلا يخل
في الحكم لانه كان خارجاً عنه كذا في بعض غايته المدعى بطلونه في التفصيل وقد نأيد هذا التفصيل في تفاق اكثر ائمة الفقه واجل اللغة قال
صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط قال ابو يوسف رحمه الله في الغاية في مدة اختيار لانتها جعلت غايته والاصل في الغاية لا يدخل في البصر
الا بليس ولهذا سميت غايته لان الحكم في الغاية على ما دل عليه ما دل عليه في الليل والاصل في الغاية في مدة اختيار لانتها جعلت غايته والاصل في الغاية لا يدخل في البصر
لا الحكم في رمضان لم يخل رمضان تحت اجل لانه غايته فانه لا يلزم علينا المرات فانه دخلت تحت الجملة لان ذلك يثبت بالسنه فان النبي صلى الله
عليه واله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل بشا للصلاة الا به غسل المرافق بل ذلك الحكمي استحالي الوضوء انتهى وبهذا يدل
ولانه واضحه انها اشترار عدم الدخول والامتناع التي اورا بعدم الدخول فيها الغاية غايته المرامسة احكام فان فيها تفصيلاً في
الليل فخل في حكم اتمام الوضوء وكذا في ذكره في الفقه قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا فان سرفاً لا يلزم الا بالوجوب التكرار فان لم يذكر الغاية
في تناول الامر اى اذ كان في الاجابة فانها عمداً المنسوبة وسبب يهدى في تلك المنفعة ساقية وكذا الاجل في ثمن البيع لانه تأخير عن وقت وجوب

ويؤيد به في التاخير سائر هذه الغايات لمصلحة الحكم الغنيمة بما قد يلزم من عدم الغل في عاينه في غايات الاستقاطات ولا يلزم
منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية المدلان الخيارات الموقوفة غير صحيح فلامتنع المطلق عن التقيد بالغاية الاخيار سائرة غير معينة فذكر
الغاية لمختيار الى تلك المدة ولا يفسد العقد باختيار المطلق اتفاقا فانه يوجب اجماله المنفعة الى المنازعة فلا بد من المدلان الى الغاية مطلعا
عند جوار الى المنة ايام عنده واما مسئلة اختلفت فالغاية يدخل فيها رواية الحسن فلا يصلح حجة واحترق القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان
الكلام اذا اقرن في آخره غاية او شرطية تمت عليه وشرطها من الجمهور الحكم الجعيل او المعلق فليس فيها حكم الصدر عما فاسقط الغاية بعد ما او
غير عام فمد الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور في الحكم بالكلية وشرطه اليقين لازمه على طريق الامام اجمينه في ح اذا الاعتماد على رواية الامام
ودون رواية الحسن انتهى منقولاً منه في انكشفت الجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان هناك حكما عاما او عاما فاما من اول الكلام ثم الغاية
استقطا وده حتى يرو عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بها قبله افا وشمول الحكم الغاية وما بعد بالحيث
يذكر الغاية استقاط لا ان هناك استقاط حكم موجود وان كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لما لم يدخل وسيجي غايتها المدلان
هناك حكما ثابتا امتد بالغاية وليس هذا من اعمالي التوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التحليل المذكور ان بينية الكلام لو لم تذكر الغاية معه
اقتضت الشمول فلا يغير الغاية التي شملها في حوزها وتغيرها لو كانت في شئ الثاني ان غيرة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول
فلا يجعل الغاية مفضيا بل لقول ان اقرن الكلام الذي يقتضيه الشمول بالغاية يدل على انها لا استقطا ما وساء استقطا وكنه اقرن بها
مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على ان الحكم اليها استقطا واما في نفسها فيثبت كما كانت واما مسئلة اختلفت فان سلمت فاحتمل فيه
لعله لقرنية اخرى او بعرف خاص ان نعم وادوريت ما صورته انك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس المراد ان يعم البعض من ان معنى غايتها الاستقاط
ان يتعلق الى فعل الاستقاط المقارن لمعنى انفسا او ايكم مستطمين لغسل الى المرافق وكيفية يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يحظر بالبال
اصلا وينبغي لك ان تعلم ما في الكش ان الى متعلق باغسلوا الكرا المقصود منه استقاط ما واد على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا بالاول
ويكون هذا غايتها للغسل لكن الغاية ربما يجار بها الاستقاط ما واد واد المقصود وتقيدها للمد الى الغاية فحق الاول يدل وهدنا القسم الاول
فقد خل فتدال الى التفصيل المذكور فلا يردع بان ان اراد ان المقصود هناك استقاطا واجب فلو راد الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط
انما الواجب غسل اليدين الى المرافق وان اراد استقاطا ما واد فاد الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليدين الى المرافق وتبقى المرافق على الاصل غير واجبة وادوريت بعد التفصيل في ادراك العبد روعه ثم
الفرع من دخول المرافق من غير طهارة وفيه هذا في الفرع اقول ان من رادون فله على نفسه ان يتركه سببنا ان الى المرافق من غير طهارة ان هذا لا ينافي
بجوز فلما بد من باحث وما واد وعليه في التمرين ما لا يملكه من غير انفسا اليكم الى المتأنيب مع المرافق فان الغاية انما هي ما واد الى المرافق
فقد افرد بعض اجزاء اليدين من الحكم واقرن بعض الافراد من الحكم لا يوجب استقطا الحكم بما واد فيلزم وجوب استقطا الى المرافق كما في بعض
عنه ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل ما واد الى المرافق ليس بالواجب بل انما هو انما هو استقطا عليه واد استقطا عليه واد استقطا عليه
الصلوة والسلام والصلاة ومن بعدهم فلا عسر انما يكون اليدين الى المرافق فلهذا لا ينافي في المرافق من غير طهارة الى المرافق من غير طهارة
سنة الآتية ومنها ان وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليدين من غير طهارة الى المرافق من غير طهارة الى المرافق من غير طهارة
من دون غسله وهذا مع والى اليدين فيه ان هذا هو مقتضى في المرافق من غير طهارة الى المرافق من غير طهارة الى المرافق من غير طهارة

في الحقيقة وانما نسب إليها نسبة باعتبار كمالها ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التحريم انه لم يجب غسل المرفق
 حتى يجب غسل اليد بل الواجب غسل اليد الى المرفق فلا يلزم غسل جزاء المرفق وجوزوا الفصل المتعلقان فاسقطا لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد
 الى المرفق لا يتم الا بغسل الجوف ومنه الملاصق للمرفق وبذلك النظام ان ثبوت كفاية غسل اليد الى المرفق لا يقتضي فافهم ومنه ان
 الغاية تدبر على ذلك لا يدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصار الالزام لوجوبه عليه وانه واحدا به الصدقة والسلام بيننا وهذا انما يتم لو كانت
 الى في الدخول وعدمه هو بمنع عند الخصم بل لا يلزم على شيء فبقى المرفق على عدم الاصل اللهم الا ان يستعان بكونه مائة من الخواص
 ومنها انها لا يدخل وقارة لا فيه بل احتياطاً وبيان الاحتياط انما يلزم لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من شهر المبارك لا كصوم
 الشك واصالة الوجوب بينهما معنوية بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يلزم كونه الحكم مستقلاً ومن الشرع لا يكلف فيه فافهم ومن
 هنا اندفع ايضاً ما في التحريم المقرب ان يقال ان الواطئة على غسل المرفق ثابتة فادركت شبهة الاحتياط واليه منقوض
 باكثر اسنن ثم ثبوت الواطئة لا يشك فانه من قبيل الابكالية الى وهي وجوب عدم الدخول عند ما روى الامام ومحمد اذ ادا المار على المرفق
 فتسلسل لا يلزم الواطئة فانهم ذكروا ما عني هذا المبحث على هذا التفصيل لعلمه من خصائص هذا الكتاب ولعل له لم يحدث بعد ذلك امر
 قرع في له على من درهم الى عشرة قال زفر يزم ثمانية بعدم دخول الغائبين عنده المبدء والمقتضى وحاجته الى المعنى وقال ما قولك في
 رجل قال ثمة اربعين الى سبعين اى يكون ابن سبعين في زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن واحد او تحريمه ليس دليلاً
 عليه كما قيل ان تحريمه كان لعدم مطابقة الاعتراض بتمهيد لان قوله كان في من وهذا في بين وعند زفر يزم في الاقرار للمذكو تسعة لدخول المبدء
 بالعرف وعدم دخول المسئلة لانه غاية ما اقول لا بالمنازلة لاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء وان وجود الثاني مستلزم لوجود الاول
 لما بينهما من التضائيف الموجب لوجودها معا ولا وجود لغيرهين الا بالوجوب في الذمة ويروى عليه ووداها وان الثاني معروض للتفاوتية و
 لا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجوده معانف اخريل هذه الاوصاف معتبر بالذمة في جعل معنوياتها
 واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنوي واحد ما وجود معنوي الاخر وانحش من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشرة ايضاً
 كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعة التاسع بازاء تحتها لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه قافيه وعند زفر يزم هناك عشرة
 اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية لوجوده والا وحيد الشيء من دون غايته فلا يلزم وجوده وجوده انما يكون لوجوبه لانه اذن يجب
 العاشرة فيجب عشرة لانه العاشرة عاها هو اصل الغاية قلنا ليس العاشرة غاية في الخارج بل كفي لتعقل التحديد وجعله غاية واحكم على ما هو محذور
 في التعلق بلزومه في الذمة فافهم **مسألة** في لاطرفية حقيقة وبه الرأية او المكانيية ونحو الدار في يد مجاز فلزم ما في قول المصنف
 ثوباً في المنزلة لان الغصب في المنزلة لا يتحقق بغصب المنزلة بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان القمار لا يكون مغصوباً عند
 وخلاف غصب ثوباً من منديل فان التبادر منه الانتزاع وبعبارة المناقضية في محال فلا دوى ان المنزلة تابع والمتبادر من غصب المتبوع
 في التابع غصبها ولو لم عشرة في قول المصنف عشرة في عشرة بطلان اللطرفية فان الدرهم لا يكون طراً لدرهم اخر وكذا بعد وآخر
 وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم طرفية الشيء نفسه فانه انما يستحيل في المعين والاصل المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان قصد به العينة
 فعنده وان لازم فافهم لانه قصد الحيز وفيه تشديد عليه فيصير تضاداً واية ويشكل بما اثار اذ المصنف عرف بحساب فينبغي ان يلزم بانه لانه
 العشرة المفردة وبعبارة عشرة مائة وليس كذلك عند جميع حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله واما اورد

۶۶

لنحوه

من حیث ان الکلمات ايجازاً لخصاً بذا وكون الكلمات ايجازاً غير داخلية لا على ما هو على خط الوجوه وغير مشهور بل خلافاً له مشهور بقوله ان
 في قول الزبيدي ان لم اطلق فطابق الاجزاء وان حيوة احدها لان الشرط هو العدم مطلقاً اى العدم ما هنا فانه الذى على خط غير
 لان مطلق العدم متحقق فان اسكوت متحقق معلوم ووضوح ان الخط هو المراد لا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متحقق فاما قوله
 الشرط الزبيدي على خط بخلاف متى لم اطلق فانت طابق فاقته يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في معنى فالشرط فيه العدم من اى جزء
 كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلية متحقق الوجوه واما اذا اشترط في دخول الخط فاما يصح ان يراى بالعدم مطلقاً العدم
 المتحقق في كل زمان فانه كما مر في ان ليس على خط والتقرير الاول ان لم اطلق فانت على مطلق كقول غير المقيد بزمان فان ان
 يدل على الزمان وهذا يقتضيه استيعاب انفى ووجهه فان فعل كالتكرار غير بالنفى وفيه من لم اطلق يقيد بفعل قريباً ان فاما يقتضيه الاستيعاب
 فتا بروكنا اى لا بل ان متى لعموم الازمنة لا يقتضيه التعليل في طالع من حيث كانت بالجلس لانه لعموم الازمنة فلا بد لاجزاء من بعض الازمنة
 دون ان شئت اى تقيد التعليل في ان شئت بالجلس لانه لا يقتضيه عموم الازمنة بل التعليل في وجوده المشتبه فاذا اجمعت وقتاً المشتبه
 من المجلس لعل التعليل في هذا **مسألة** اذ اختلف زمان وجب للشرط متحققاً فلا يدخل على ما هو على خط الوجوه والاكتفاء مع اى صفة محيية
 مثل بقاء ليقط عنها الوقت فيكون حرفاً كان وجعل منه التلوين بمنى حرفية ودخوله على ما هو على خط الوجوه وجعله مقتضى عبارة غير الكلام
 ثم اورد عليه انه انما يدخل على شكوك الوجوه الباطنية فكيف هذا ليس بشيء لان الدخول والكان لكانه يكون لسقوط الوقت وتبناه على
 معنى الشرط والكان ذلك لكانه وليس ان كانه بل المشكوك متحققاً بل لغاية ان يجعل بمنى لمتحقق ويدخل لكانه التي كانت للتحقق وامتثلت
 فيها شك فيه ثم انه لا ثبت استيعاب في الشرط المتحقق حسب ان يكون موضوعاً له لان الاسم لا يستعار لى حرف فتمت برغم انه يرد عليه
 ان الدخول على الخط لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن العام اورد الدخول على الخط في نفسه مع عدم سقوط الوقت
 ولعله لئلا يحل الشيخ منبه اعرافه ولا يلزم انما قال ان كلامه في الاسلام لا يتعدى منه فمفهومه فيمن شاء فليخط في كلام الشرط فلا يقع
 من اذ لم اطلق فطابق شرطه بغير اشتراطه لانه لا يمكن ان يطل معنى الوقت صار شرط الذى هو عدم فعله مطلقاً خلافاً لما ظهر
 عندنا في النظر ولا يرد منه الوقت لى منبه وقت سكت وقع وبطلان ما لو اراد شرط الحذف لى ان يجب ان لا يصدر منه
 في بزه انية لانه نية خلافاً لظاهر الظاهر من المصنف على نفسه مع انه على ما هو في قضاء بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا يرد فيه
مسألة في التعليل الثاني ما تنجح الاول علم ان اوجوب شرط موضوع لتعليل الثاني لا ان المتعلق المقدر في الماضي ويكون
 مساهم بالاول في اكثر من اثنين في الثاني فاما الاول فلا يرد عليه هذا الانتفاء الزامية فما قيل لاول لزوم والثاني لازم فانتفاء الاول
 انتفاءه بل الامر بالعكس لعل انتفاء الاول انتفاء الثاني ساقط لا يثبت اليه نعم قد يستعمل فيه على القول بغير كفاي الاقليل الاستنباطية
 وقد جاء بخوارزمي عن امير المؤمنين ع رضى موقوفاً في الصحيح وروى عن ابي بصير نعم العبد يهاب لولم يهتبه الله لم يصعبه لى قد يجنبه لا فائدة ان
 متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر ووجه التحقيق وقد يستعمل لو كان ايفاً لتعليل الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفارسي
 اجزاء و لى بعد الدخول في لود حلت حقيقة على ارضه عن الامام ابي يوسف كما في التوحيد الاول الامام الهروي وروى في كشف ان هذا
 رواية ابن سنان في الزيادة و ليس فيه كمال الاحكام و لم ينص فيه الامام ابو حنيفة وروى في الزيادة حتى عنها ثم انما ينسب ان لا يقع فيه
 لان حقيقة الكلام لا انتفاء التعلق الانتفاء الدخول لى انتفاء حكمه بالتعلق علمه بمازاه وصيرته بمعنى ان هذا على الانتفاء التعلق

[illegible]

وهم مقدر من ان اخذ المعاني من قولها لا فاجاز قال في التوجيه هذا ليس بحرف فان الترتيب عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثرية لا حقيقة
 ولا شك ان الاستغراق افيد من العلم وهذا ليس بحرف فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر لا ترى انما من علمهم بحقيقة وفهمهم
 الاعتبار للقرينة لا ترى انه ببارك حقيقته والكانات افيد وترجح بها احد معني المشترك والكان الاخر افيد وهذا استعمال لعموم اكثر المعاني
 والذكر سابقا تحقيرا وقد يراى حكما قرينة عليه فله الاعتبار ولا القدر به هذا وظهر بهذا ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المعنى
 وان كان استعماله في معناه المجازي ثم المختار عندنا بما هو شائع بل شائع الشافعية والمالكية ايضا بل والمليكية ايضا على ما يوافقنا من المدخل
 حقيقة في الاستغراق عند تعذر اللام كما انه يردونها للمفرد الميم فتقبل خلاف اهل العلم في فيه وسيجئ انشاء الله بحقيقة ومصدر بشرية لم يعتبر العلم
 الذي في المشور كما اخبر بل في الجنس كمثل المشور والمعمود والاشارة الى حقيقة معينة قسمين ما فيه اشارة الى حقيقة معينة قسمين ما فيه اشارة
 الى حقيقة معينة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حقيقة معينة مذكورة من المعلوم وانما في المعلوم الذي في الحقيقة فها قد كان من المعلوم
 المشهور ولذا حكم بتقديم المعلومين الخارجين عن الاستغراق في بيان لك ان لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاستعمال
 ولا يجب تطابقه فسطا ما في التلويح ان الحكم يقدم المعلوم الذي في الاستغراق مما لم يذهب اليه ولا يوجب في نفسه فان بهتة تقديم
 المعلوم على الجنس انما هو امتناع الفائدة في ارادة الجنس الذي في سائر الفوائد فيه اضلا فانه معنى كالتكرار فافهم واذا دخل اللام على
 ولم يكن بهما كجماعة معمودة ابطال اللام معنى الجمعية وافا واستغراق الاحاد وان الممكن لان الرجح كما تقدم والاقاد تعرف الجنس سواء تحقق في
 واحدا واكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خبر من النساء او كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في
 فردا كما في كسبت الخيل ليست الشياخ قد دخل في هذا المشقة العلم الذي في مقتضا ما عترض به في التلويح من ان شغل كسبت الخيل من قبيل المعلوم
 الذي في الدرس فيه للاشارة الى حقيقة معمودة في الذين واذا قد عارض في المعرفة بلام الجنس في معنى المعلوم الذي في الدرس هو مقدم على
 الاستغراق واسم شئ هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستغراق فانه عند عدم ان كان العلم الاستغراق يتبادر كسبت في كلام الله وكلام الصحابة
 وايضا استدلالا بان لو لم يحل على الجنس لكان على الجمعية معنى حرف العلم في الملائم وان حمل على الجنس لم يقيد بالوحدة بقية الصيغة فلا بد
 من الحمل على الجنس فيه ليقع اللام معمودا ويكون بخلافه اقرب الى الجمعية لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة وعرض عليه ما لم لا يحل
 على المعلوم الذي في الدرس لانه جماعة معمودة في الذين فثبت العلم والجمع كلاهما على عينها وجوابه انك قد عرفت ان من خواص اللام
 ان يمتثل الجمعية فلو لم يمتثل الجمع افا قطعنا وايضا ان العلم الذي في الدرس هو مقدم على الجمعية ولذا يعامل بالمعنى الذي في الدرس معاملة التكرار
 فلما قطعنا واحدا من اللام يمتثل الجمعية بالاستغراق الغير المذكور فلو لم يمتثل الجمعية لكان على معنى اللام الكلية ولا يظهر له اثر في تغير المدخل
 ولو غير لانه معنى المفرد يمتثل الجمعية بالكلية ويصير مجازا بعد حمل الجمع على الجنس لاشمال للواحد واكثر من قبيل عموم المجاز وصار المجاز اقرب
 الى الحقيقة بنا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بمعنى جارية في المصناف الى المعرفة بنفسه عليه ثم انه يفرغ على ما عرفت من الرتبة
 بين الاقسام الاربعة حكم الاعداد فاذا اعيد المذكور ولا المعرفة ثانيا كان معين الدال سواء كان الاول معرفة او تكرار فقد يما للعلم واذا اعيد تكرار
 كان غير حمله على الاعداد اعيدية ويشهد لهذا الاستغراق وما يروى عن ابن عباس عن موقوفه فادرفو عانته قوله تعالى فان مع احسن سيرة
 ان مع احسن سيرة في احسن سيرة لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو مفسر قول الامام في الاسلام وفيه نظر لا ما هو جوابه ان الظاهر
 التاكيد والحمل على تعذر الميسرين تعسف فانه ليس يصح بحال وفي مسلم ان يحسن عليه فاما انك بعد ذلك بهيات ما ينبغي ان الى من هم

بما دون ما يابا لشيء في علمنا وذا قولهم واقعا من اتباع استعمال صاحبها في انكره اذا سمعت نكرة كان انما في غير الاول اذا اذنت
معرفة او لم تكن معرفة وكذا كان الثاني في عين الاول فيقولون لا ينفك عن شي قبل وقتنا القوم اخوان عسى الايام ان يرحلن قوما كاذبي
المراد منه ان كان هناك معرفة مستغنى عن معرفة افراده فيعمل خيا النكرة متفردة كانت او متفرقة وكذا دخل المعرفة في قوله انما اذا ارادنا ان الجواب
معرفة او لم تكن معرفة في علمنا كان نعتا وبعضه وحيد في صدق بيان حكم اخر للاعادة غير ما نحن فيه وما اورد عليه ان العهد مقدم فلا ينسل انما كان معرفة
استغنى فبوجهه لعل اذ اذنت متغنى عن عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر في ظاهره ان
مطلع نظره رحمه الله تعالى بيان الاستغنى او ذيله لثبوتها فقط هذا مخرج في حلفه لا بكلمة الايام والشهور يقع على عشرة عند فيهما وحيل على
الاسبوع في الاول والشهور السنة في الثاني عند فيهما لا مكان العهد فيهما فيعمل للايام عليه انما قالوا انما اختلفا فيما هو المعهود فعنده المعهود وعشرة فيعمل
عليه هو وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور السنة ولعل اختلاف عصر وزمان لا اختلاف في حيز ويزمان والله اعلم بالحكمة **مسألة**
التي يجوز ومن المضاف اليه معرفة كجزى منه نكرة فيعلم ان الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل
يجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اى فيما كان نكرة لانح عبارة عنه فيقال اى رجل ضربك وامى رجل ضربوك ويجب مطابقة
الضمير في الاول اى فيما اذا كان معرفة فيقال اى الرجال ضربك لا ينفك ليس عبارة عن رجل جزء من اجزاء وقيل تعميم اى بالوصف
كما هو شأن سائر النكرات وقيل لا بل وقع ابتداء للمعروف الفاعل بين قولنا اعطى رجلا جاك للسؤال وامى رجل جاك للسؤال وعند
الوصف يخص اما عند الفرق الاول فظاهر واما عند الفرق الثاني فلانه مما لا ينفك عن العموم مخرج ينفك عن اى اذا ضربوا في قوله اى عبيدى ضربك
فهو حر لان الوصف وهو العزب عام لهم عند وجود الشرطتين ولحكم الحرية كلام بخلاف في صفة كلمة في من هو الناسخ اى هذا بخلاف اى
عبيدى ضربك فهو حر فانه لا ينفك فيه الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف اعم من هو النسخ اى هذا بخلاف اى
ويوفاص فلا يعم الحكم واور عليه لا نسلم ان الوصف لغيرهم بل لوصف لهم وهو المقصود به وعام كيف المقصود به يعم كالمضاربة وهى صفة
لهم فافهم تفصيل هذا الفرع لطلب ما يتلوه عليه السلام

الفصل الرابع

وهو اى المقرب بالقياس الى لفظ اخر اذ اورد له او مبني له لانه انما ان يحذف مفهومها من كل وجه حيزه عن نحو اية المحم و
كالبر والصح اول اى في مفهومها بل يتعدد وان كان من وجه اسوا وصدق على ذات كالتا طاق والصح اول اى لانسان والفرس فيعلم الاول
بما تروا فان وعلى الثاني متبنا ان **مسألة** الترادف واقع في لغة بالغة وروية الاستقرائية كالتاكيد اى كمال التاكيد واقع
بالضرورة خلافا لقوم لا يعيها بهم قالوا لو وقع من تقييد فائدة واللازم باطل لا الملازمة فلان الواحد حصل به التعريف للمعنى فالآخر اية التعريف
هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرفة فلنا غاية الزم انفا وتعريف واحد بعد تعريف الاخر ولا يلزم منه انتهاء الفائدة مطلقا ولا يفي التعريف
اى تعريف كل به لا على ان فائدة في الحسنة البديعية الكيفية على المتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة مخصصة في تعريف المعنى ولكن الحسنة كالتسبيح
قولك ما بعد ما فات وما اقرب ما هو مات ولو كان لفظا انقضت فقط موضوعا لهذا المعنى لكانت السبع والما لينة كقولك اشتريت البر وانفقته في
البر ولو اقيم لفظ اتق معام البر فالت ومنه قول لعارف السكالي شيخ ابن الفارض المحمى قدس الله سره فلو فان نوح عند نوح كاد من
والفادير ان الخليل المحمى ومنه فائدة اخرى من لهما فائدة على الوزن وكما لطلب نحو قول تعالى وربك فليدونه في فطنتهم هو اى الله او
خلاف الاصل حتى اذا تردد لفظ بينه وبين غيره كالمجاز فيعمل على غير قلبه بالنسبة الى اغياره **مسألة** يجوز ان قامته كل مقام الاخرى حال التعليل

اتفاقا ما في حال التركيب مع العامل المعبر أو غيرهما من العلاقات فذلك يجب الجواز بل قد يمتنع بالضرورة وهو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع أصلا
وعليه الشيخ ابن الجارود فيل يجب الجواز الكما من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج حاصل ان اللغة
تلك جواز الا ما تم مطلقا وجواز بان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة واحدة هو المختار لنا ان معنى اللفظ والتركيب مع الغير من العباد
الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيما فصع تركيب لفظ مع اخر من غير صحة تركيب اخر معنا لا معه وهو متبادر انه لو صح القيام
يصح صدق كبر عند افتتاح الصلوة واللازم باطل فاجيب في الايمان الخفية يمتزج انه اي جوازه عند افتتاح الصلوة فبطلان الثاني محموقا
بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصح الاتفاق به والنزاع في الصحة لا في الثبوت بان احكاما للثنتين لعدم منع لغة الا بالاعتبار بالميزان
من المنع صدق البر المنع في اللغة الواحدة وهذا غير واق فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان ذلك يقول لو صح يصح اليه اعظم
فلا جواز الا الاول منها واثنان من عدلنا اصحاب اطراف الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضى لجوارز الاقالات ولا يجزى التركيب لغة واحدة ولا فائدة للمعنى
واللفظان فيما سواهما وان مانعه في لغتين فقط قالوا لا جزم في التركيب لاسن لغتين قلنا قد لكم لا جزم في التركيب بمتنوع الا ترى انه يقال صل
عليه دون خصوصه اذ كانا من لغتين فان الجوزية ظاهر ثم ان اصحاب الاطراف ان اردوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ وهو اللفظ العادى لتمام اللفظ
فان وحدة المعنى مقتضى الاستنكاف في التركيب بالنظر الى نفسه وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم او اخر ولا يتوجه الدليل المذكور لا بطلان
هو او يبيده تجوزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع هذه اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فستدبر
مسألة لا تترادف بين الحركات والحروف وعلافا تقوم قالوا ما هي التامير لفظ بلفظ اجلي والمقادير واحد وهو المعنى من الترادف
لنا ان الحروف يدل على الصورة الواحدة التي هي مرادها من معلوم بالصورة الواحدة بخلاف الحروف فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة واحدة
مفصلة فلا اتحاد بينها من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل لا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل الخصم
من منع كون التامير تدبير لفظ بلفظ اجلي وما ذكر في التحريم مع الاشارة الى التامير بل كلفه اللهم الا ان النزاع يقضي به جميع الى اشتراط الاثر
وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد فمتى الترادف بينهما فان اتحاد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط اقال بالترادف بمتنوع فان الفرقيتين بعد
الاتفاق على ان المراد منه يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه يتكفوا في ان بل تحقيق بين اتحاد والمحدودام لا فائدة سبل لذات رؤا الا في باب
النظر قالوا بل الاتحاد والالتزام في الترادف قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المراد من من اقسام المفرد والحق كل
بالترادف بين الحروف والحروف وان سلم هذا لا ياتي منه هذا القول وان كان المعنى واحد من كل وجه ايفهم والما الى النزاع الى اللفظ الثبوت فان التامير
يقوة بمقتضى والتبنيث اثبوتة يحسنه اخر الا ان يقال نعم ما في الاتحاد مركبا وهو بعيد عن العقول واليقال النزاع في نفس اتحاد المقبولين بل
يتحد ان من كل وجه او لا واطلاق الترادف سامة هذا وانما علمهم اذ عباد مسالة لا تترادف بين الموكدة الموكدة لا اتحاد واللفظ
كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا يفي الترادف من التوافق في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا تترادف بين التامير
والمقبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب مع متعلقا بالمتبوع كيف لا وليس معناه
اللامعنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التامير وانما لا يدل لتابع منقاد عن متبوع لانه انما وقع وقدر في استعمال التقوية بتبوع قبله
زينة فهو مستعمل بدونه ممل لا يدل على شيء اصلا والامامه وان دل على معنى لكن ليست دلالة ضعيفة بل دلالة التقديرات وبهذا ظهر لك
سره من الترادف بينهما والما ذكره المهم فقيه فخا فان دلالة بين الافراد عين مشروطة في الترادف الا ترى ان التامير المتصل والمتفصل مترادفان

مع انه لا يدل على الفصل بواحد على شئ أصلاً وقد يكون التوافق في الحروف ايضاً مع انه لا دلالة لما حال لا افراد وقت ربه
وهو اي المفرد باعتبار وحدته في المدلول له وتمدده خاص عام قال ابو الحسين المفسر في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له ويزاد
في المنهج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له لوضع واحد وانما ذلك يخرج عن الحد المشترك او الاستغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر
فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقاً مع انه عام قيل في جوابي ميزاجان انما اول ذلك وتلك يدخل المشترك اذا اراد جميع معانيه فان ارادتها جميعاً
فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الالوه وضع اقوال لا يصلح اخراج المشترك فانه من افراد الحروف وادق قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسما من قسمين
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة بمعنى المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولاً فانه على هذا الصريح هذا التقيد اصلاً وان كان ذلك بيانه عن خروج
المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصح عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين وانما ثانياً فلان مقصوده ان الحروف والقسم الخاص المستغرق
الحقيقة فلما بين اخراج القلم لما مر هذا واعلم انه عند الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا صواب من تعريف ابني الحسين
فانه غير جامع للفظ كل وجميع فكلما لا يستغرقان لا يصلحان له من افراد دل لا افراد ما ضيف اليه والماد بالاستغراق اعلم من الاستغراق الاجمال
والانفرادي بذاتهما وروى نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الاحاد التي هي اجزائه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ اصلاً لقوله لا افراد مفهوم
بدل قوله ما يصلح له فليس بان المراد بالصلح المعبر عنه احد صلوح الكل للجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات وال
الى تعريف الشيخ وهو اي عشرة لا يصلح للاحاد صلوح الكل للجزئيات ولا يستغرق العشرة اى جزئيات فان الكلام في المنكر اما المعروف
المستغرق فمن افراد الحروف وهذا نقض بقرينة فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعروف المستغرق فانه استغراقه للاحاد وهي ليست جزئيات له قال وعموم
الرجال باعتبار ان العام مطلق معنى الجمعية ويجعل معنى المفرد كما هو الحق الخمار من المذهب فيخرج جزئيات الاحاد لا المجموع وقيل عمومياً باعتبار
تساوية الجزئيات في لا ايراد وبالحكمة ان الجمع المستغرق تناول جزئيات وانما على الخمار فلان جزئيات الاحاد ومبستغرق له وعلى غير المتعارف جزئيات
اجمالاً وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم منفرد لك اللفظ الدل كما قيل
والرجال جزئيات ما اتصل عليه ذلك اللفظ اما حقيقة كالحال فانه مشتعل على مفرد وهو الرجل وحكم كالتساق فانه جمع احاد من غير لفظه وهو مشتعل
عليه حقيقة لكنه في حكم المشتعل لكونه في معنى مشتعل اقوال الشك على هذا الجواب لعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما اشتمل
عليه بعينه فانه ليس له مفرد ولو تقريه حتى يكون شتماً عليه فانهم قال بالام في الاسلام شتمه وهو انما تنظم جميعاً من اسميات انتمالها
استغراقاً لاهل اللفظ كالحال ومعنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى من اى من العام فلا يتوجه الاشكال باخوله وقال لاهل الامم جميعاً
ابو حامد محمد الخزاز رحمه الله تعالى واذا قلنا اذا قلنا العام اللفظ الواحد حتره عن المتعدد والدل من جهة وجهه على شئيين فصاعداً حتره
بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصح انه للاختلاف عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى
لا يجوز هذا الاستعمال وادور عليه ولا المعبر عنه المستغرق فانه لا يدل على شئ فصاعداً عن شئيين فصاعداً فان ما لوله ليس شئ واحد وانما
انه شئ لغة فان اهل اللغة يطلقون شئ على المفرد وايضاً وان لم يكن شيئاً كلاً فان اهل الكلام لا يطلقون شئ عليه وفيه خلاف فانه
قال في المواقف ان اللام شاهدة لما بان لا يسمى المفرد في اللغة شيئاً واما عليه تأييدات فالادلى ان يقال انه ولم يكن شيئاً حقيقة ووضعت
شئ سجداً وبهذا الجواب شاك من فهم فلا يفتن استعماله في التعريفات وادور ثانياً الموصول صلتها عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصح عليه
الحال مع انه من افراد الحروف وادور الجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقرون مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال فترانه باللام

[illegible]

عليه السلام ان العلم بان يكون لارجل فيما بل جلان فيما عند غيره يعني ان لا يكون فصاحدا بهم وان قيل بان النفي بهذا الجنس من جهة الحقيقة
يقول في لارجل النفي كمن صدق لوجوده فاصحوا وايضا انه قد اشترط نفي عن جنس من علم الاوفاخص منه لبعض فادى من النصوص صحتها وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وآله لا تظن في الاسلام من انه الزم كشيء من العلم فقد خص منه بعض الصنفين كذا في تحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة
موضوعات للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والاشارة والوحدة انما هي من التثنية والتثنية من الجنس من الالفاظ المفردة ومن
الجنس وهو على الجماعات من حيث هي واما الاشارة فمن التثنية نفي لالنفي الجنس من التثنية لفظا وقد يرا فلما يدل النكرة على الفردية
والاشارة ويوجب الجنس نفيه في العرف واللفظ لا يكون الا نفي جميع الافراد والافراد في غيره فالنكرة متونة تدل على الجنس من الوحدة فالنفي فيصير
ان تجوز به الى صفة فلا الوحدة فلا ينفى الجنس بل يتحقق في ضمن النكرة فيصير محال ولا فيما رجل بل جلان اذ جاز فلما عومد ولو خصوصيا
ان يتوجه الى الجنس فيصير العوم فلا رجل فتقالا لانه نفي صفة لوجوده بل نفي الجنس لانتفاء كل فرد وان نفي تخصيصه عن الافراد فنعلم ان السلب في جملة
لما فيما رجل نفي فانه لا يدل نفي الجنس فيصير العوم ولو خصوصيا فيفيد العموم في الباقى وتدل نفي صفة الوحدة فلا ينفى العموم اصلا وهو المراد يكون
الاول نفي صفة فردية وان الثاني لانه لا يجوز تخصيصه فيه فانه نفي الايراد واما اذا دخل لالنفي نفي الجنس عليه ارجح ان السلب التثنية نفي جنس الجماعة
تقدير لصفة الوحدة والاشارة ويتوجه النفي الى الجنس لجماعته عند فهمه في نفي انتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عند فهمه فيصير العوم
احتمال ثبوت الواحد والثلاثين فيجوز لارجل بل جلان فلا ينافي في خصوصية في العموم في اذاد الجنس فانه رفع الادل لما ينبغي ان يفهم كلامهم
والا تحقيق الحق في ان استغرق الجمع للاسناد والجماعات وان نفي النكرة لا ينافي في نفيها بل ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة لا ينفى من الالفاظ
الجنس قد يكون نصافي العموم عند فهمه اذ انما يبعد من نحو من رجل ماعن رجل لعل مراد المص ان لارجل رفعا غير نفس من دون
هو مفعول من موجب لخصوصية فافهم وجاز المشارة المنع لسلب العموم فيصير محال صدق وجانقل عن الشيخ محمد القاهر ان كلمة النفي اذا اخذت على
كلية كل كان سلب العموم واذا اخذت كانت عموم السلب وحق انما هي عموم النكرة لا ينفى عطف لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فبقي نحو فردية
لوازم نفي الحقيقة وهذا اول لم ينافي الوضع اول لا يتجاوز في الوضع لالزام التثنية كمن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع لا لا ينفى حيوة
قالوا وضع منافع كذا في التعميم واعتبر عليه مطلع الاسرار الالائية ان استحقاقه كنهية بانتفاء كل فرد كذلك يتحقق بانتفاء فردا اذا الفردية بل في نفيها
انتفاء بالالزام اصلا فالحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءا منه بل بان يكون متواترا وشرا طرقت من المراتب فانتفاء
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتأخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبعية اسلا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لنفي الانتفاء قلت ان كان هذا الانتفاء موضوعا لعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والافس اين يفهم هذا النفي من الانتفاء ثم انه لو كان العموم مطلقا
ولما هذا الكلام على كونه الالفاظ لما يصح تخصيصه والاتجاه في المذموم بدون اللزوم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة لافراد المستقرة بمعنى ما جاز
احد وما جاز كل احد واحد حتى قال صحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما انا قلت فطرا فانه يفيد نفي قول كل شعر من المتكلم واثباته لغيره وبنا
ممتنع وقيل النكرة موقوفة للفرد المبهم كما في الاثبات وحيث تركت يتبع النفي موقوفة لافادة نفي هذا الفرد وراسا يلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
الانما لان نفي الايجاب الجزئي يستلزم سلب الكل وبناء على هذا يجوز التركيب المذكور وعل قائم في العموم لعل الاول وهذا تخصيص على هذا
انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار دور والنفي وبعبارة الامام في الاسلام كذا وبيان ذلك ان نكرة في النفي نعم وفي الانما
يقتضيان النفي دليل لعدم موضوعه ولا ينبغي في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاء في رجل فقد نفيت محييه رجل واحد نكرة ولكن ضرورية

بما هي بالعموم وصيغة المعرفة هي الاختصاص وبما هي بالخصوص كقولنا هذا هو زيد لا كقولنا زيد هو زيد
العموم صلوا وصدوا وصدوا وصدوا وغير ذلك من قولنا صلوا وصدوا وصدوا وصدوا
لان الانشاء لنفسه يكون شهادته في نفسه فكذلك كقولنا صلوا وصدوا وصدوا وصدوا
في الطلب للعموم وفي الاختصاص في موضوعه فبما هي بالعموم كقولنا صلوا وصدوا وصدوا وصدوا
اصلا ولا يجوز له العقل ولو هو جازع صيفا وقدره ان لا يتكلم في اختلاف احتمالاته انما هي بالعموم
اصلا ولا يتكلم عند بل للسان ويفترقان في انه لو تصور اختلافات لما هو العقل في الاول اصلا وجوز في الثاني تجويزا عقليا ويعدو بل المجاورة كالأصل
ولا يعتبر في المجاورة اصلا والمراد بهذا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يتكلم بخصوص احتمالاته بل ينسب اليها مبدءه
الى السخافة وهذا كالتخصص بعينه فلا يجوز تخصيصه واقف في الكتاب بخبر الواحد كونه نطفة الثبوت ولا بالنسب كونه نطفة الدلالة ولا بالمجوز وتخصيصه في
الاتا كالأصل مبدءا على قوله صلوا وصدوا وصدوا وصدوا على اسم الله صلى الله عليه وسلم اول مبدء ولا بالنسب على الناسي قال المني في شرح الهداية قدس سره في هذه المبدء
مخرج على اسم الله صلى الله عليه وسلم لم يعمدوا اكثر من الشافعية والمالكية وبعض من كالأصل مبدءا على الناسي في شرح الهداية قدس سره في هذه المبدء
للمخصصات كما لا يصح عرفا ناشيا عن قولنا في خبر الواحد والقياس لنا ان موضوع العموم قطعا للدلالة القطعية التي مرت في موضوع
العموم بل لو لم تثبت به قطعا لان اللفظ لا يتكلم في غير الموضوع له كالتخصص لا بالنسب صارت عنه في النزاع في الموضوعات عرض عليه ان ثبوت المدلول
للفظ قطعا مطلقا وانما ثبت لو لم يتكلم لان صارت عنه دليل وهذا قول كثير من التخصيص حتى صار عام لا اود من بعض مثالا على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام عام ان يرد ان لا يرد على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في الدادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة
واجاب عنه ان من ضرورات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يتكلم في غيره في لفظ والمجاورة من رادونه
غير الموضوع له بسبب الى المذكورة وانما كثر وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرآن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد واصلا وكلام
هنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاختصاص فان قلت كثر وقوع التخصيص قرينة على احتمالاتها انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث
يكون كثرة الاستعمال في جهتين بحيث يفهم من عدم الصراف لما اوصيات الحقيقة مجورة او المجاز متعارفا وليس الامر هنا كذلك فان كثرة التخصيص
في العام ليست الابان يراو في احتمال بعض القرينة وفي آخر بعض آخر قرينة اخرى فلا يكون هذه العتبة قرينة بل هذا كما يكون اللفظ عام
معان مجازية يستعمل في كل منها من قرينة قرينة ولا يصلح هذه الكثرة قرينة ليقول لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا في عام
ما وبدا خلاف ذلك في حفظ هذا فانه بالحفظ تحقيق واعتراض ايضا بان العام فيه احتمالات احتمال المجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالتخصص
فانه فيه احتمال المجوز فقط اجاب انه صدر بشرطه بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلنا ما لم يتشاء عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام
الاعطاط عن الخاص لانها لا بعد عرفا ومجاورة لكونها غير ناشية عن دليل واجاب في التجويز بانه لا احتمال في عام متعمل في المجاورة والمجاورة
واحد لا احتمال للمجازين في استعمال واحد لفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في استعمال واحد وعليه بان العام مستعمل في المجاورة
يجوز ان تجوز في النباش والخص بعض افراده في احتمالان معا بخلاف اختصاص لا بعد ان يقال بهذا في العام وضعان وطلع معناه
تخصيصا ونوعا ووضع آخر للعموم نوعي فرائث الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازيا بقا ارادة الشجعان فالسارق اذا ريد بالسرقه الغنيش
استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في رادوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يتكلم في المجاز واحد كالتخصص فلا يورث صدقا في العموم

فوق ضعف الاحتياط في الخط فانه دقيق واستدل على الخيال لو كان ظاهرا لجاز اراؤه لبعض في العرف والمجاورة بالليل صارت لان الكلام فيها لا يصدق ولو جاز اراؤه لبعض بالليل لارتفع الامانة للثقة والشرح ولزم التلبس جميع بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامانة لانه قيد بالظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود ان لو اعتبره عرفا ومجاورة احتمال اراؤه لبعض هو غير الموضوع له ارتفع الامانة في كل لفظ عاما كان او خاصا لان اكل مواسمه في احتمال اراؤه غير الموضوع له فان المانع عن احتمال اراؤه لم يكن الا انتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق وفتح وودعه وغيره وانما استدل على خياله في هذا ليس بقصود المستدل برفع الامانة بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقدره في طريقي الهرب الى عملية وقوع تخصيص فتذكر لفظا بون قالوا في الاستدلال كل عام يحمل تخصيصا احتمالا لاشياء عن دليل فانه شائع كثير حتى وفتح امثال المذكور في الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يولد لكل معين ولو لا الاحتمال لما احتجج الى التاكيد قلنا اولانا بالليل جاز في الخاص ايضا لان الاستعارة تشابه كثيرة في خاصا من وقع في الاشعار وكلام البلاغة حتى وقع امثال ان الشعر كذب وبعبارة شعره الفصحاء شاعرا خالبا عن ما يقتضيه كل خاص خاص وقع في تجاور البلاغة والتجوز وكثرة دليل عليه فانه جازي كما هو جازي وثانينا ان اراؤه بالثبوت وقوع تخصيص كثيرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلذلك لا يصدق وقوع كذا لوجوب تخصيص لا انه يحمل فقط وليس نه اقل القليل فضلا عن كثرة وان اراؤه وقوع انواع تخصيص في انواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراد وفي استعمال آخر بعض آخر مخصوص هكذا نفسا لكن لا يلزم منه احتمال تخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما يلزم منه ان يقاوم العموم بغير من يخص والمغلوب انما يحتمل على الاغلب ان كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا في عمومه كيف وقد دلت الدالة القاطعة على انه موضوع للعموم والفرقة العريضة شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطأ بالبيان عن المجازي لثبته فتأمل فانه دقيق لا يتجاوز ما هو عليه ولا يبعدا لانه كثيرة وقوع تخصيص فانه انما يكون مستعمل موصولا قليل هو ووضوح عليه صاحب التلويح وتبني الشيخ ابن العام ان المقصود ان تخصيص معنى القصر مطلق مستقل كان او غيره شائع وان نوقش في تسميته بالتخصيص فيقول ان القصر في العام شائع فتورث به الشئ احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فلانا سنبين انشاء الله تعالى الباع لا يقصر في غير المستعمل اصلا فهذا المنع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بتوحيده نوعا بالبركالا يخفى على الناظر فيها والله اعلم بحقيقة الاحوال مستطاعه يجوز العمل بالعام قبل البحث عن مخصوصه مستقصاة فتبينه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والارمني ويلوح اثر ضابطا المحصول لنقل الامامة في الاسلام الغزالي رحمه الله على الجماع على المنع من العمل قبل البحث عن مخصوصه هو اولى ثبوت الاجماع ممنوع ونقل غير مطابق فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائيني واما اسحق الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا اختلاف وبنه المنع ما قاله الشيخ ابن العام نقل الامامة من غير عمد او قول بصيرته فانه مكابرة بل لا تناو على الاتفاق على التمسك قبل البحث عن مخصوصه في ميوتة صلى الله عليه واله وصحابة واذا وجه جميع كنهنا في التيسير والليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان مله لموسنين عمره حكم بالدية في الاصابع مجرودا لعلم كتاب عمر بن خزيمة وتركه القياس الرازي ولم يحتج عن مخصوص ولم يبال عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها تسكت باطنية عاماني الميراث مع عدم البحث والسؤال عن مخصوص ثم ظهر المحقق ظهور الشمس على نصف النهار بالجملة لم ينقل من احد من الصحابة قطا التوقف في العام الى البحث عن مخصوص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تسك بالعام قبل البحث عن مخصوص وكذا في القرن الثاني والثالث والحقبة توجب العمل قبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الان فاذن الاجماع وقد تقدم لنقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف مبدع بعد القرن الثالث

وقال هو ايضا وحيلة الجواب في ان العامي لا يميز بين العمل العمومي كما سمع واما الفقيه فيميز بين احتمالين فاحتمال ان مقتضى سائده لا يتكشاف هذا الاحتمال بالظن
 في الاشياء مع كونه حجة على ان عمل كل من يقف احتياطا حتى لا يتجلبج التي يقتضي امضاة تبين الاختلاف لكن الكلام في موجب انهم نفسا احتياطا
 فغير بمعنى ترك به الاصل لا ان الترك به لا يجب قما وهذا الكلام باطل نحو ان العمل قبل البحث قال مطلع الامر لا يميز بين التفصيل الحسن ان الصحابة
 يجوز لهم العمل قبل البحث عن المقتضى فانه لا يتحمل انهم لو كان واما العامي الذي يتحمل انهم عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهدون الذين
 بهم في حوط عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وبهذا الفعل من انما في الامام وقدره حتى على سيرة النساء في المقتضى القطع لما طمأنه عما عملت
 قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم المسمى احتياطا سائده لم يلج ربه الاجتهاد والتأمل لعله انما قال بعده وفيه ما فيه
 لما اقامه ان قطع دلالته فيستفاد منه الحكم قطعا فلا يتوقف على العلم بالحكم المسمى بالثابت قطعا على عدم احتمال اعارض احتمال غير معتد به كما لا يتوقف
 في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا ظاهر فيهم فلا دليل يقيم على القول بالظنية ايضا فانه يفيضان حكمهم الى طائفة فيجوز العمل بين
 غير توقف لاجل احتمال مرجح للاجماع على العمل بالراجح المجتبي قولوا اثنين حيث جعلوا العام في حكم العمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراحل جعلوه
 غير ذلك كيف سلك لهم هذا القول مع حكمهم بوضع المصنع للعلوم انفراد اول هذا الانتهاء فتأمل في الضعف المذكور في قولوا اعارض دلالته احتمال المقتضى و
 لا حجة مع الاحتمال المعارض قلنا العام فاطمأن ولا احتمال المقتضى الا عقلا كاحتمال المجازي في الخاص والاحتمال عقلا لا يبرأ من الدلالة ونعما فلان في المجز
 فانهم ولو سلموا ظني فاحتمال المقتضى احتمال مرجح فلا يبرأ من العموم الموضع المرجح والتوقف دون المعارضة فانهم في المادون للعمل قبل البحث مختلفون في قدر البحث
 عنه والاكثرون منهم يشترطون في البحث الى الظن بعينه لان الاستقراء انما يفي بالظن والبحث انما يميز بالاستقراء فشرط القطع سد باب العمل بالعام
 واقاضي اوبلر الباقين وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعموم قالوا اذا كثرت بحوث المجتهد عن المقتضى ولم يجز مع هذا اقتضت العادة بالقطع بعينه
 المقتضى قلنا قضاء العادة بالقطع مما لا ينافي مقتضى العادة بالظن ولوقولنا كما في المصالح يكون ضعيما قول لو قلنا لو امكن ان المجتهد مقطوع لان ظنونه
 واجب العمل كما في المقدور ان النزاع لفظيا فان من كفى بالظن اراد الظن بنفسه مقتضى هذا لا ينافي ما ذكره بل ما يفيد القطع بوجوب العمل
 بمقتضاه وهو غير متكرر من عدم قول في اثبات القطع عدم مقتضى اذا ما رتبناه للمجتهد بسبب عدم الوجهان بالاستقراء الصحيح انما يريد ان العام
 قطعيا كما يخص لاحتماله المجازا احتمالا مرجحا غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وبهذا ايضا عدم المقتضى صامرا حجة معتد به بعدم دلالته الدليل
 بل على اتقائه عرفا ولزوم النقص مقطوع بالمعنى لا عمق هذا العام ايضا مقطوع بالقطع باهتامين كما العموم يستلزم القطع بعدم الاخر من المقتضى
 كما مخصوص بعدم مقتضى مقطوع فتأمل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان مقتضى بالظن ان ارادوا ان القطع بالمعنى لا عمق كما هو الظاهر من تعريف
 كعدم تجوز امتساح الخاص العام لو وجد البحث فلا شك في انه بعد فانه من بين ان مقتضى قرينة صراحة من مقتضاه الوضعي ولا يكون نافية بهذا الضميمة بحيث
 لا يطلع المجتهد الباقول وسعد فاذ لم يطلع عليه هذا الباقول جهده في الطلب ليس بهذا التبعة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان
 ارادوا ان القطع بالمعنى الاخص الذي لا يتحمل خلافه اصلا فتمد الان في دليل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه التعاضل الباقول في هذا القطع
 وهو كما تيسر لا يلحق بالمتأله فتدبر مسئلة الجمع المنكر ليس من صيد العموم خلافا لما تقدم منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الفخر الى
 من اشهاد فقيه عليهما الرحمن في الكشف عاينهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على اقل من عشرة وله وزان محصورة القلة ليس بعام وانما
 الاختلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى الانهاية ولعل وجه تخصيص خلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عددا معين فصار كما ساء العدي بخلاف جمع الكثرة
 ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانها يطلقان الى الانهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثمانية والاثمان

وجميع الكثرة أقل من عشرة وعلى هذا لا وجه لتفصيل الجواب بحجج الكثرة ثم نحقق ما سلكه المصنف من أنه لا فرق بينهما في لادوية تخصيص أصلا وقيل في الجواب
 المحلل بين اثنين انفرقين لفظية منبذة على اشتراط الاستغراق وعدمه من شرط الاستغراق كالجواب حكوا بعدم عموم من شرط اشتراط كالأبوابين المذكورين
 وأنتمي بانتظام جميع من المسميات حكوا بالعموم والمسمى اختلاف في المعنى فإن لكل تعقبا على أن الاستغراق فيه أصلا أقول حتى أن اختلاف مع قول
 لغير الإسلام ومن تبعه من المتكفين بانتظام جميع من المسميات في شرائطين للاستغراق لفظية واختلاف مع فريق آخر ومنهم إجماعي من شارط بالاستغراق
 وأدعاء دعوى دعوى فأنهم يقولون الاستغراق لجميع المسمى كما يمنع من تسليمه إلا في لادوية من تباد والاستغراق منه حين الإطلاق في تباد وجماعة ما
 جماعة كانت وليصلح لكل عمل وبذلك لا مفر ويصلح لكل واحد لا فلا عموم أصلا واستدلوا قال عندى عبد صالح تفسيره بأقل الجمع اتفاقا ولو كان الاستغراق
 لما صح هذا التفسير لأنه ينافيه وأوردوا ذلك اى حوا التفسير بأقل الجمع لاستحالة أن يكون عنده جميع عبدة الدنيا فيجوز أن يكون موضوع الاستغراق
 والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العالم أنه يحصى بقرينة مخصوصة يقتضى عاماني الباقى وهذا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون على ما
 فتأمل قبل ليس منها جميع عبدة الدنيا بل معنى العموم جميعا عبده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه أقول بما يمنع أن معنى العموم جميع عبده
 بل معناه جميع ما صدق عليه العبادة وليست بان الحقيقة الاستغراق الحقيقة فان العلم بتعريف جميع ما يصلح له لأن الحقيقة الأعم منه ومن العربي ولو كان
 كذلك كان لما ذكره وجه فتأمل فأنه يوجب العموم قالوا لا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من لا يقل إلى ما لا نهاية محله على الجمع حل على جميع
 حقيقة وهو أيضا فرد من فردة فعل عليه احتياط ولا يخفى على المتأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع للجماعة اى جماعة كانت وأكمل على الكل
 حل على بعض أفرادها للاحتياط وهذا ينافى العموم ولو قيل أن مرادهم بالعموم هذا القدر أن النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور أن ليس من صفة للعموم
 إلا أن يحزر النزاع في أنه بل كل في المحاورات على جميع الأفراد لا لكن لا يساعده كما اتهم فلا دلي أن يحزر الدليل بكذا الجمع يطلون على كل جماعة
 وأكمل على الكل حل على كل محتملة فحل عليه احتياط والأقل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان لو قض بأن المفرد والمنكر حقيقة في كل
 وأكمل على الكل حل على جميع احتمالات فحل عليه قال لا نقض يجوز حل لأن الجميع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقة فلا يصح حمل عليه فيه
 ما فيه لأنه إنما يصح إذا كان المنكر موضوعا للمفرد المنتشر واما إذا كانت موضوعا للمبهمين حيث سبب وبى كما يصدق على الواحد يصدق على الكثرة كما
 ايت من حقيقة كذا في إحصائية فان قلت لا يصح على القول الأول لا يفيد لأن الجميع وان لم يكن من حقيقة ولكن مجموع حقائقه وكان مراد المنكر
 عليه قلت لا بل الدليل على ثباته ولو لم يكن بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط لبيح حقيقة متناه لا لكل فتدبر ثم ان النقص بالمصادر غير المنوطة
 وارد على كل حال كما لا يخفى فلنا الأقل متيقن وكثير الصدق فهو أولى بأكمل عليه من الكل فالاحتياط الكائن شعار من به وقلنا انما الكلام في العموم
 للعموم ولا يلزم ذلك كما ذكرتم بل إنما يلزم ترجيح بعض الأفراد على البعض من خارج فان لو وضع للقدرة المشتركة كما هو سلم على ما قرره واما على ما قررنا
 فلان الإطلاق على كل جماعة إنما يقضي الوضع للقدرة المشتركة ولا دلالة لعدم على اختصاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح المشرح أن
 الكل لما كان فروعاً عن أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدرة المشتركة الإطلاق حقيقة وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق كذا في إحصائية
 وتخصيصاً أن الإطلاق على اختصاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استباح في الموضوع لا الحقيقة فيه والإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه الأول
 إطلاق حقيقي والثاني مجازي فان أريد بالإطلاق الإجماع المنكسر على كل استغراق الإطلاق الأول: أن يكون مستلزماً للقدرة المشتركة ووجه
 الأول لأنه إحصائية فلا يلزم منه العموم قطعاً وان أريد استعماله فليس حقيقة كما لا يخفى فأنما هو ما نفا لولم يكن الجمع المنكر للعموم كما أن
 بالبعض وذكر تخصيصه بل تخصيصه قلنا الملازمة بين الاختصاص بالوقوف عامه للعموم ممنوعة بل وجه أن يكون الغاية المستترة من بعض كان الكل

مسألة أقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على قل منه الاصح الاول قلنا ثمان حقيقة وانما هذه الامامية الاسلام الغزالي وسيمويه
من النخلة وقيل لا يصح لهما اى الاثنين لا حقيقة ولا مجازة وقيل قلنا لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازة ولا نزاع في انقل الجمع
المركب من اجمع والميم والعين بل هما النزاع في المسمى اى في الصنع المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع اليهم في نحن فعلمنا اى في ضمير المتكلم
الغير فانه موضوع للتكلم مع الغير واحد كان او كثير فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع اليهم في نحوه صنعت قلوبكم فان في ضاقتهم
الى قفصهم يجوز فيها الاخر نحو قلوبكم والتثنية نحو قلوبكم بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه اجمع نحو قلوبكم بنا على انقسامهم
بالاعتاقه فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو الصحيح لكونه اول على الاخر من المفرد وكرامته اجتماع اثنين لثان اولها المتبادر من اجمع المتكلم في خبر
الصارف الزائد على الاثنين ويؤمن علامات حقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان ايل المؤمنين رضى الله تعالى عنه بس
الاخواني خوة في لسان قومك فخر امة المؤمنين واحتج بالاجماع وبما امان عارفان بالغة فتوهمه وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والآخر للمزاعم
رواه اسحاق وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان لاخوين لا يردان الام من اشدت قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال اخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا يستطيع ان ارد ما كان قبلى ومضى في الامصار وليوارث بالناس كذا في الدر المنثور
والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقل ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليها مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا يكون
حمل لاثوة على الاخوين مجازا وفيه لا يلزم من حمل لاثوة على معناه المجازية فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند وجوازات
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال لظاهر من كلام ابن عباس جواب ايل المؤمنين انه حمل لاثوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود وخواص عباده فان قلت روى اسحاق والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحيل لاهم بالاخوين فقالوا اباسم الله ان الله هو
فان كان له اخوة وانت تحبها بالاخوين فقال ان اسم سمي بالاخوين خوة كذا في الدر المنثور والتيسير فالأثر متعارضة قال ولا تعارض في قول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلول الحقيقة اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه لم يعل في اللسان فلا يدل على ان الموضع على المراد اى يجوز
ان يكون مراده رضى الله عنه احكام اى اخوان اخوة حكما وهو لا يرت والوعية اوانه سمي بالاخوان اخوة مجازا جميعا بين الاول والثاني فانهم
الاثنين قالوا ولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة
اجماعا بين الكثرة والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لان سلمنا حقيقة فيها بل مجازة لقصة ابن عباس الذي هو عمن
بالثمة وقد قال ليس في لسان الله بل لاخوان اخوة ولك ان تمنح ان المراد بالاخوة اخوان والاجماع عليها بما اجماع على ان الاخوين في
حكم لاثوة ويجوز ان يكون بالقياس قالوا ثانيا فان الله تعالى انما علم مستعمل وللاول بضمير الخطاب موسى وبارون علي بنينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لان سلمنا ان المراد موسى وبارون علي بنينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل هو فرعون ايفم وهو النجا
غائبا لكن اوفى في الخطابين تنكيها وقالوا ثانيا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في امرهما اذ نفث فيهم الغيوم وكنا حكمهم ثابرين
اى حكم داود وسليمان عليهما وعلى بنينا وآله واصحاب الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجابا لالام فرعون الذي اراى بانه اضافة
الى معمولين اى الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في امرهم اذ نفث فيهم الغيوم وكنا حكمهم ثابرين
اى تجوز الاضافة الى معمولين محجوب فان المصدر لما يضاف اليها بدلا في اطلاقين لاسما في اطلاق واحد وقيل ان كون احكامهم مصدرا
مصنوع بل هو معنى الامر والشان اى كذا بشانهم ثابدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجبها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه

لانه جاز خلاف الأصل قلت بهما ضرورة فان الاولى الصحيحة قد روت عن الان لاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليها يجوز واطلاق
الحكم على الشان يجوز ولان اكثر شيئا بالانبة الى الاول فحل عليه فتدبر قول فائدة المصدر الى المفعول على تخمين اضافة اليه مع بقا
سنة المفعول به وتقصدها فائدة معنى لفظا عليها والمفعولية واضافة اليه من غير اعتبار معنى لفظا عليها او المفعولية بل لفائدة الملازمة وليس
مراوه اضافة الى المفعولين لكن المصير حيث هما معمولان باقيا في المعنى الفاعلية والمفعولية بل ضيف اليها لانها بلا بيان اى الحكم الملازمين
والمقوم ولا شك ان الاضافة لاصل فائدة الملازمة لصح الى المفعولين وانما لا يصح بالحق الاول قتال فانه وان كان كلاما مستقيما لكن خلاف المتك
المنساق الى الذين من عبارته وقا لولا ابا الجمع يقتضيه الجماعة فان اهل العربية قالوا بالجمع موضوع لجماعة ما وقال رسول الله صلى الله عليه وآله
فما قوله الجماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شبيب كذا قال مطلع الامر لا الهية قد سحره اقول اذا
زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فانهم في ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم
ان الاثنين جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في معنى الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه
الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها موضع الصيغ بازا شائلا للاثنين غير لازم بل كانت النجاة
على خلافه فانهم قلنا لم يرد هو عليه الواحداية الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقها بل
اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة الصلواتية او جواز السفر والمعنى والاسد اعلم بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان المصلين وما فوقها جماعة في الصلوة
يذكر كون فضلها او الاثنين المسافرين فما فوقها جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في ادل الاسلام متبعا عنه فخص بهذا الحديث
كونه للاثنين ولو جاز ان قالوا جواز اربعة الاثنين يعني الجمع وله جازا لجاز توصيف الثبته بها وتوصيفها بها ولا يقال جائز في جلال
ولارجال عالمان ياتفاق النجاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على
محاذاتيل فيه بعد فانه لا يقال جاء في زيد وعمر والكل من مع ان الموصوف ليس بصورة التثنية قول ربما يمنع الجواز امتناع هذا التركيب فلا
اشكال وبذا فاسد فانه منع لجماعة النجاة على ان الجمع بين اثنين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كما يجب لفظ الجمع وهو الواو
العاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر فجمع حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
الموصوف ثنيتي بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري قتال فانه كلام متين فاما في لافرق عند القوم من الفقهاء واصل الاصول بين جمع
القلة وبين جمع الكثرة فان صرح بالنجاة اى بالافرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان علمي منها اى من جهة القلة
والكثرة للجمع مطلقا فلا اقل له ولا اكثر فاما المنكر فالأقل فيما اتفق من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسره قوله عليه وآله وسلم اى اقل ثلثة صح
ولا فرق في جازيل لزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل به في التكميل لقولهم ان حقيقة
في كل عدد فيصح تفسيره اى عدد ثلثة فلو فسره في المثالين المذكورين بما فوق عشرة صح فلا فرق اذن بينا وصحة نحو جازي في حال قول
وايته عقلا اى ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صح فلا فرق هذا ما هو الحق فان قلت النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
قلت لا اعتدوا بقولهم عند مخالفة الائمة لم يمتد في انهم المتعمدون البان بون همد هم في اخذ المعاني من قالب الالفاظ فمثل مسألة
استغرق الجمع سواء كان مع قابلا للام او للاضافة او منكر انفياء بحرف النفي لكل فرد كالمفرد اى كاستغراقه عند العقائد والادوية ومنه
اهل العربية وعند السكاكي من جهة استغراق المفرد اهل فاستغراقه عند لكل فرد فاستغرق الجمع لكل جماعته قالوا ان الاثنين

عنه لما تقدم من الاستثناء فان استثنى الواجب لثبوت غناه بهول الخراج ما لولاه لخل فوجب التناول واما قوت الكتاب الاورق ونحوه
فلما انه اريد به قوت جميع اجزاء الكتاب الاورق واما الاستثناء بغيره من دون هذا التناول وان جوزه فقولنا لطل لا يثبت اليه او ما دل عليه
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد ولا ترى انه كيف استدلل عليه في قوله صلى الله عليه وسلم ان يوكبر الصديق ربه الله عنه على الاقتصار بقوله
الله عليه وسلم عليه والصلوة والسلام الا انه من قرئش وقد قرره وسلموه واجمعه على ان لا يحسن في اخلاجه لولا احسن الانصار
فيل على هذا التقيد بقوله تعالى لا تتركه الابصار لقاء الروية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تتركه الابصار انما يقتضي سلب العموم
السلب فلا ينافي في روية بعض الابصار وان اقتضى عموم سلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الزمان فالمعنى وانما علم لا يترك
الابصار في الدنيا ولا يمان في ثبوتها في الاخرة فاما لا يثبت الى ما يقال من قيل بل لبيع ان نفى الفعل يقتضي استثنائه في الزمان مطلقا
فاحمل على زمان الدنيا انصرف عنه لان النصوص اعمالة وليست على ثبوت الردية وسبب متواترة المفسر ولا يحتمل التشكيك فيه واما هذا العهد من
الانصراف عن الظاهر فشايع لا بأس به بل يجب لا يجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الزمان فالادراك ان من الردية ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم فتمت بالسكك واتباعه قالوا ولا لو كان استغراق الجمع للاعمال والمصالح لفظه عندا ثبت الحكم لواحدا واثنان فقط
وقد يصح له الجاهل فقال اذا كان فينا رجل او رجلان دون الاول قلنا جوازنا لرجال ممنوع حقيقة وليس المادعوى مثل المطلوب وان اريد
جوازه من جهة التخصيص فلا حاجة فيه كما قال ولما اتممت في معنى كل عام ومثل ههنا مجاز آخر وهو اوردته في الاجتماع كما مر هذا الاستغراق في مثال
المذكور انما يصح بهذا الاستعمال والما حقيقة فلا يصح فاقه وقالوا انما ان الحكم على كل جملة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما يرشدك الجملة تطبق
على هذا الخشب فلا يلزم من استغراق الحكم على جملة استغراقه على كل فرد واحد قلنا الحكم على كل جملة مستلزم الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا
على ان الجمع المحل بل الجمع المستغرق مطلقا ليطول كجبة ويكون عندنا لكل فرد ولكن ان يقرر الكلام جوابا بن احد بان بيته تركيب الحكم على
كل جملة بعينه الجمع يدل لثبوتنا ولحكم لكل واحد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية لانها يكون حكم الجملة والاحاطة
واحد الا انه يدل التزاما غير مقصود معني يرد عليه انه غير صحيح والالم يصح الاستثناء فاعلم فيه والثاني ان كون الحكم على كل جملة كحكم على كل
يبتلح هذا وقالوا انما روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتاب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد كقولنا اولادنا
ان استغراق الكتاب بدلا لا شغل من الكتاب حال كونها متكررين فليس مما نحن فيه وثالثا ان ابن عباس وحده لا يصح لمعارضة سائر الصحابة
وثالثا كما قال مطلع الاسرار لا يتيان مرادة ان الكتاب المعهود وهو القرآن اعم واكثر جمعا الحكم من الكتاب الاخرى المعهود وهي المنزلة على ثلاثة
السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتمت برسمه جمع المذكور السالم ونحوه ما انقلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث
يصح اطلاقة على المختلط من الرجال والنساء تعليقا وبما يجمع الذي يفرق في مفردة من المذكور والمنوت بالتاء وعدمه واحترز بهذا التقيد
عن الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقة على النساء واصلا كالرجال فانه للرجال اتفاق وعن الجمع الذي مفردة متفاد لا لانه وجمعها نحو انتم
فانه وثالثا ولتوافقا وعن الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا وان وجد فتأمل فيه بل شغل النساء وضعا كما انه شغل الرجال
تأنيلا اكثر من الاثني عشرية والما كية خلافا لما فيهم قال بل الرجال والنساء بالوضع والمصاحح الادوية قال لثالثا ان المتبادر منه عندنا ان
من دون قوله انه يعم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل لتبادر الاستقراء لكن انضم اليه عصبه واستدل ولا لقوله تعالى ان
والمسلمات والمؤمنات المؤمنات المؤمنات والصادقات والصابرات والناجيات والمعتدات

وذلك

والمتصديات والصائمين والصالحات والحا فطيات والذاكرين الذكر كثير والذكرات العظمى مستمرة
 واجرة عظيمة فقد عطف النساء على الذكر كونهن حقيقة الجمع المذكور فلو كانت النساء دخلات فيها لزم التأكيد ولو لم يدخل عليهن منهن لم يكن
 كان تأسيسا والتأسيس والى من التأكيد فالصبيحة حقيقة لهم في الاستعمال الاصل الحقيقة فهي لهم خاصة اقول فيه نظران في شرح المتن
 لا نزاع في انه للرجال وحدهم اى مستقلا فيهم حقيقة فعله هذا لا يلزم التأكيد فانه يجوز ان يكون الجمع في الآية مستقلا للرجال فلا تأكيد ولا مجاز
 فلما ثبت المخرج من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلق الاسرار الآية ليس بمعنى كونه حقيقة لهم اية مشتركة لفظية فيهم وفي المخطوط كما سيصرح لهم
 بل اللفظ انه للذكر المشترك فهو مشترك معنوية واطلاقه عليهم لكونهم من افراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه المجموع محلاة بقاعدة لا تستلزم
 ما يصلح له فلو كانت متنازلة للنساء لكانت مشعولة يصح فيكون ذكر النساء بعده تأكيد واذا التأسيس والى فوجب حملها على الرجال خاصة الاصل
 الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شئ هو ان مثالا جزئيا لا يصلح القاعدة الكلية كيف كما انه استعمال في الرجال وحدهم كذلك استعمال المخطوط كثير
 فلم يكن استعمال الاحتياط حقيقة وصار استعمال الافراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وايضا افراد من كلام
 للمصنف طبعه شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى واثمناه وهذا ليس تأكيد اصطلاحيا فان اريد انه لو كان الاحتياط
 حقيقة لكان تأكيدا اصطلاحيا فالمازومة ممنوعة وان اريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد يكون التأسيس والى منه ممد والامكان مثال
 اجل المصدرة بان خلاف الاصل فندبر واستدلنا بالتقرير اى تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم واللفظ اسه نفى المؤنثات وذكر من في الروايات ام المومنين
 ام سلمة نها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات
 رواه احمد كذا في التوحيد وروى الترمذي عن ام عماره قالت اتيته النبي صلى الله عليه وسلم فقلت مالي ارسى كل شئ الى الرجال وما راي لساء يذكرن
 فقلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من اهل الملة فصحا لما فحين ذكرهن علم ان جميع المذكور
 خير منها ولما هن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم لقطع شبه اوردين نفسيين ذكر انفسهن حتى لا يقيد عدم الصبيحة اياهن وحيلة على عدم الذكر
 استقلال وفيه انه على تقدير كون الصبيحة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان اريد بالذكر الاستقلال لذكرهن وذكرهن من غير
 ذكر الرجال استقلاليا ايضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاد ومنه وان اريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغنيان فذكرهن بعض
 استقلاليا فلا يصح الشكوة اصلا الا ان يقال تناول الصبيحة للمخطوط ليس الا لانهن كالتواضع للرجال فالروى ذكرهن استقلال لاس غير تنبئية
 فتأمل فيه والاولى ان يحمل قوله من ما نرى الله ذكر الرجال على الذكر استقلاليا يصح اخرى غير صريح المجموع السالمة نحو الرجال العباد وفار
 ان تذكرن كذلك قيل الشكوة بوجه اى حين رادة الذكر استقلاليا بعيد فان الرجال قوامون على النساء فمن من توابعهم قول لعل اذ من
 التماس الذكر كذلك اى من غير تبعية تحصيل الشكوة قال مير المومنين عمر بن الخطاب والى ما ذكرنا في الحجابية ما نرى الله للنساء امر حتى انزل
 الصبيحة ما انزل وقسم لمن ما قسم واه الشيخ في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لاني في قصد تحصيل الشكوة وايضا الصبيحة
 متنازلة لمن قطعوا عموم الشكوة ولو مجازا ومحال ان لا يكون عارفات تينا وال صبيحة اياهن فالشكوة بعد ذكرهن مطلقا لا يصح
 انما الشكوة للذكر استقلاليا تحصيل الشكوة فانهم واستدلنا ثابته جمع المذكور اجاد هو اى الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف
 المنكر وفيه انه استدلالا لتعميمه فان النخلة يسمون هذا الجمع جمع الذكر ولا يلزم منه ان يكون مفردة ذكر الا ترى انهم يقولون نحو السنتين
 جمع المذكور مع ان مفردة مؤنث عندهم بها ويرى بقر بكذا ان هذا الجمع جمع المذكور باق النخلة والجمع لتضعيف مفردة فيكون مدلوله

شأن فقط نیست از این الی الاحرار و هو معنی الاختصاص بالاحرار عرفنا قول ازانید نظم کن مراد از فی الاستمال قطعا میبرد و ما قبل ان الخروج

الناس لم يعموم ملكوتية الملائكة في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو الملائكة التي تمنع استئصال او امر احدكم فلم يثبت العرف وهذا انما سمع

لوقوف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البعثة، عن التخصيص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال الحقيقي مسلم

عنی حدوث الحرف فیما لیس من حقوقہ تعالیٰ و مہما باق لما کان لقعۃ قال المصنف ومن ادعی فوایہ البیان اسی ہذا و عری من غیر دلیل لکن ولیم

الى الله عليه وسلم لنا وجوه الخلفه وهو مجموع الاثنيان المعروف الكلام في الخطاب الشامل لغير عموم البقية فان الرسول عليه السلام تكلف بالبيان

و من ذل المتكلم لم يخل في الصوتين وان كان المراد في راجعهم لا يصلح ان يستلزم ما يراه في غيرهم من غير ان يخل في راجعهم ايضا لان

امام غیر حقیقیه قیاد و قیادت امامان نیست امر حقیقیه با وجود امور بین الامم مع غیره لکن نه امامو بحکایت نه الامامان اراد اکلمی بالمصداق

يوم تناول الصبيغ بل يغني الصوم الشريعة وليا على فهم الناول وايضا قالوا المستقص بالمسئلة التي من عدم دخول المغذوم فان الصحابة

يَتَاوَلُ أَحَدُهُمْ بِأُخْرَاهُمْ فَهُمْ يَحْضَرُونَ بِالْأَمَةِ قَالُوا أَوَلَا رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَالسَّلَامُ أَمْرٌ عَلَيْهِمْ أَمْ لَا لَكُنَّا نَفَاهُ وَتَنَاوَلُ الْحُطَابُ

الكلام المتعدي لعم المدوم كما تقدم فلهذا تنادى اللفظ اليمع المدوم والمابطل التام في قلنا المتأداة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين
التعلق بنحو الكافي الخطاب الشفاهي والتعلق كما في الكلام النفسي وإذا كان قريبا بالتعلق والتعلق فيجوز الافتراق بدخول المدوم وعدمه
هذا حكمه المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب النحلي واختلف في الضيعة عند الأكثر من الحنفية بغيرهم أصح أن التكلم ليس قرينة المحر ورج
عن متعلق الخطاب كمثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم وأكرم من الركب أو لانه وقبل لا يدخل في الثاني لانه لغة لان الكلام فيا يتناول بحسب
اللغة والعرف المعين لم يعرف قالوا المتبادر يخرج المتكلم اجاب بقوله قد عوى التبادر بوجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخص الخطاب لغير
التكلم بالمثل اذا لم يكن متعلق الحكم به عقلا نحو والمدخل كل شيء على انه شيء لا كاشيا بخر خاتمة ويكون ان تقر طلاقة بانه شيء بمعنى كاشيا التي هي
بعضي مشايخ المراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لانه تلفظ الشيء يطلق على ميتين فلا تحفيس فاقهم فانه الصواب **مسألة** خطا
الشاعر لو احدث من الامة كلام غير لغة وعرفا وتعل عن السخامة خلافة من ان الخطاب لو احدث من المكلفين لعم المكلفين كلفهم ولما كان القول
المتن رضى ورعا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف احب لهم بطر والمفع مكابرة اول كلامهم وقال لهم يدعون عمومهم للمكلفين بالقياس
بالنماء المخصوصية ولفي الفارق ويقول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا يكره
وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ان يدرس هذا من ههنا ايسى من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة
سقط غير خارج بما حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصة على ماروسى مسلم عن هيرة رقة قال جاء ماثر ابن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طرني فقال
ويحك ابرج فاستغفره المذنب اليه قال فخرج غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الراب فقتل له
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فهم اهلكه قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايه جيون فاختبره ليس به جيون فقال استرب حمرا
فاستكلمه فلم يجد منه ربح ثم قتال ارنيت قال نعم فاسر به فرجهم ثم ان ههنا عموما والتعليه الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني حسنة واسكنه قديما لمن
سبيل البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالنيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر رضى الله عنه ان الله ابش محمد ابالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورجنا بعده والريجم في كتاب الله حق على من زنى واخصن
من الرجال والنساء اذا قامت بنية او كان يحمل او الاعتراف رواه الشيخان واما في هذا كثير فحق لا قطع بان الصحابة حكموا بالزنا بالزنا بجماعه رضى
على بجزان يكون حكمهم بهذه العموما كما حكم امير المؤمنين عمر لكن الامر سهل فان هذه متافضة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه
واله وسلم على واحد على غيره ما ثور عن الصحابة في غير موضع وشبهه بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه على
واصحابه بعثت الى الاسوداسى العجم والاحمر اى العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه
الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابا صلى الله عليه واله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اى كل الخطابات لكل اسمى
كل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والاية ان بعثته صلى الله عليه واله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل
لان كل خطاباته عامة نعم وبهذا ظاهر فلا يرد ان على العموم اصلا لا لغة لا عرفا ولا قياسا فلهذا **مسألة** خطاب تعالى للرسول صلى الله عليه واله وسلم
بخصوصه نحو يا ايها النبي بل يعم الامة لا فاختصية والخاصية فانها لعمومهم والخاصية فانها لعمومهم تحسب النفاة او لا بان باللو احد
الاقتناول في سورة مائدة فاختص به صلى الله عليه واله وسلم غيره ويجاب بان المراد ما ذكره عفا ولا ينفية ما ذكره واقتيل الاصل عدمه فلهذا العرف قد يسمى العرف خلاف
الاصل فهاثبت الا بالليل اقول ولت الا لاية على تبوية اى ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظا لى ليس بمتعلقا في العموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقدار يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتضي به البيان اللفظي الموضوع باثارة من له الابدان
 مستعمل فيه وفي اختياره من مقتضيه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اسمى لتعلق الخطاب لمن له رتبة الاقدار وعرفا لطلب
 الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يشمل فانه يدل على الحكم على المثل لعدم الفعل لعدم تمكن امثال هذا التركيب في العرف ففى الشمل عن المثل
 كذا هذا وتسلوا انما لو كان الخطاب المذكور عايزا لم ان يكون التخصيص على انما المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجا عاويجاب في شرح الحق
 بمنح بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانما قائلون يكون تخصيصا فانه كما ورد على العام لغته ير والعام عرفا وهذا عام
 عرفي قد تخصص البعض والتحقيق الحكم قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا للتناول الحكم للمقتضى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فانه
 تغير ماله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
 على المفرد ويرد على المركب كسائر الجازات فانما كما يرد على المفردات ير على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شانه المتخصص بالتركيب التخصيص هذا هو
 وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانما لا نقول لعموم المفرد الذي وضع باذنه من له رتبة الاقدار به للتابع حتى يكون
 معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه واله وسلم واتباعه حتى يكون رادته صلى الله عليه واله وسلم فقط منه تخصيصا واجمع العموم اول البيان الرسول له
 منصب الاقدار به في كل شئ فانه بعد ذلك لا بدليل صارف وكل من هو كذلك فيلزم من امره شموله بالتابع فالاجاب مع مشترك حتى يكون
 عموم منه كعموم اللواحد لكل فانه مع قطع النظر عن الجانح يدل هذا التركيب في العرف على العموم ونسب الشيخ ابن الحاجب هذا التفسير كما
 وانكاره لغيره ويرى وقد ليقر بالمنع بان شموله للتابع بواسطه لزوم الاقدار المحسم والعرف عن نفس اللفظ عام والكلام فيه وجواب ان المقصود
 ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطه الاقدار لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبعين
 واحد بدلالة نفس او قياس وانكاره ككايمة واما منع دلالة المفرد والموضوع باناء المتبعين على شموله فليس بكمالاته لكنه في غير محل
 النزاع قد بر وأجته انما يتلوا يا ايها النبي اذا خلقتم انفسا خطاب للنبي صلعم والمردود هو واتباعه بل قوله نعم فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا
 كما ليد يكون على المؤمنين مخرج في ذلك اذ عجا بهم فانه لم يكن خطاب له متناولا للتابع لما يحصل هذه الفائدة وتبر ويجوز صلعم
 زوجه زيد وليقة نعم وامرأة مودة ان وقت اقتضاها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فاقعة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن حكم
 له عليه والسلم عاما للتابع لما كان انما قوله فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والقيمة فذكر الخطاب اعلم
 وعن الثاني يانه تخصيص على نبوت الانبياء واثارة الى الاجاق بالقياس من عن الثالث ان الادة المنع عن الاجاق بالقياس رارادهم
 ونسب هذه الاجابة قال اعلم ان المراد من هذه الاشارة بيان الشاغل العرفي فاستقر في النفوس وهذه امارات منبهة لمن اول العرفي فتنشأ
 المخالفين فيها طائفة فانه لا يرد على انما مشبه في المثال والمعتقود ان هذه فرائض القوام العموم قد يرد عليه من اسوة الله سبحانه لا يقتضيه
 اخذ من كل نوع يعني ان الجمع المضاعف اني جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنبوة ككل واحد من احاد الثاني في قوله فاني جزئي من جزئها
 وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع لا يغير انقسام الاحاد على الادارة المعنى خذ من مال غني صدقة
 ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذه الما يقتضيه الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقتضيه استقرات احاد مال كل ولا انواعه واستدلوا
 بالاسقرار نحو ركوبوا وابعم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على وابعم واحد واحد مبعه في اذنه الى غير ذلك
 نحو اخصاوه وجعلكم فان قلت الانقسام ههنا عدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا اذنه ولا يجمع جميع اذنه في اذن كل من الناس الا وجهه زالا مستقر

[illegible]

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلاحا صحيح تخصيص وايضا لانقل الخلاف في الحال اصلاحا وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول
به فان الثاني في لازم العقل والفعل دون الاول او الفصل للمعنى بالاعتناء فيجب التعديل فذلك القول باعتبار الوجه وسلم فان وجوه التعدي
بغير المتعلق غير مفعول وكذا الزمان والمكان والحال وغيره او اما الحاجة في الارادة فلا تقرر في علم المعاني ان كثيرا ما يتقبل المتعدي من قوله الملائكة فلما
اليه في الارادة اصلاحا فلا يقدر وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق به ارادة المكلّم وقد يقدر فيكون مراد المكلّم والاعمال
آتيان في فصيح الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الخنفية الى ان الظاهر يحذف نسيا ومنسيا والتا فتية الى ان الظاهر التقدير اقول بنا فيه اسي
نما في هذا التحريم من النزاع الاتفاق على عدم الصلة قضاء فانه اذا كان ظاهرا في التقدير ولم يترجمه قبول تخصيص فتية نية موافقة للظاهر فيقبله
القاضي احكاما بالظاهر قتال وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن تخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون
المفعول كما المذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعتبر من ايضا ان لهم ان يقولوا كيف للتصديق وانه صحة التقدير ولو كان
خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدر محض صافق نوى ما يحتمل اللفظ فيقتل فيما بينه وبين الله تعالى وبانه احباب في احاشية قوله
كان كلا كل كلاما وانما النزاع في نفس الاكل بان نفى حقيقة الفعل وحدا بل يحتمل تخصيص ام لا ونزاع في عجاب فان مال هذا يرجع الى ان بعد حذف المفعول
به ولما دقت حقيقة الفعل للنزاع في صحة تخصيص باق وتجويز تخصيص بعد هذا لا يلحق بحال عاقل فماذا لك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف
ذلك الامام الشافعي رحمه الله لما بنى الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز تخصيص واحذف فلامع ان الفعل في الاول يصير
مقيدا ولا يبيح مطلقا ثم ان كتبنا لشفاعة كلما مشحونة بان بنا جواز تخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقدير الفعل لتعدي به ومنه في علم
جواز تخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر شبهة في مقربا من ان ظهور الحذف لا ينافي في جواز النية وبانه فان ارادة خلاف الظاهر تقوله
عند العليم بالسنة وقدره في الحديث الصحيح وانما لكل امرؤ نوى وتحقيق مذهبا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقدير الفعل
به تقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة وآلة على المفعول به بمعنى تعيين التقدير والاصح و
ما قال شراح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان ارادوا انها متساويان في آتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد
اينا منهما في المحبة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام بهما فيما اذا لم يكن قرينة والآلة على تقدير الفعل شبهة بعينه ولا يكون قرينة معنية للمفعول
بمعنى ان الفعل تعدد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا كان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخرى كالحال وغيره فان ارادة المفعول به واعتبار تقدير
الفعل به من دون قرينة معنية للمفعول به صار قسرا ارادة في الفعل مطلقا خارج عن قوانين اللغوية فانه ارادة الالفاظ من لفظ الصلوة و
قبول نية خلاف الظاهر عند العليم بخبر انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية مأكول ودون كول اصلاحا وتبين المطلوب ما قوم صحيحا
حوله شبهة اصلاحا وما قوله سلم وانما لكل امرؤ نوى مخصوص بالامور الاخرية والمعنى لكل امرؤ نوى من طلب الدنيا والآخرة والسمعة او مرضاة الله تعالى كما يراه
عليه سميته وثمان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من اجرا لله ومنهم من باجر ليلدنيا كما سيحج ان شاء الله تعالى ولوتولنا فنده الانشارات مختصة
من عموم هذا الحديث بليل وقوع طلاق المازل فافهم من هذا لا بد من شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التقدير بالمفعول وليس هو لازما له في الحال
فلا يصح تخصيصه بحضن لانه مقيد ليس له لولا له يا حدى الدلائل ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضا قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول
من لوازم الفعل فلا يقفون على ان الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان خصوص الاكل ليقيد نفسه الاكل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا
الفصل ودفع ظاهر فان التقدير بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة وآلة عليه وعلى خصوصه وليست اذا الكلام فيها لا قرينة على تقدير المفعول

يكون الفعل متديا فلا يصلح قرينة لما مرارة كثر ما قيل من ان لا يثبت قرينة واحدة على التقيد بالمفعول بل على الإطلاق لا دلالة له
 على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن ساجبا لاطلاق احيى طلاق الفعل للاستحالة وجود الكل الطبيعي في الخارج فالطلاق لا يكون موجودا مطلقا
 بما قرئ في مقوله ان اشتقاق يدل على الطبيعة من حيث هي لا يدل على وجود الكل الطبيعي ومعرفة فالطلاق ثابت فلا مجال للتعطيل وبما حقق من وجود
 الكل الطبيعي معين وجود الافراد والمراو بها الطبيعة من حيث هي لا يبي من حيث الاطلاق حتى يرا في الوجود مكانا غير الشافية قالوا لا كل مثل لا كل كالا
 والاشارة لتعيين تخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان الثابتة متنوعة فان كان لا يدل على فردا فانه مصدر منون او هو للفرد والمشتق فلو فسر من قبل فاما
 الفعل فهو الحقيقة من حيث هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فالفعل المتون ايضا مطلق فلا يجوز تفسيره بغير
 كالمصدر المفهوم في الفعل وايضا ان المصدر موكود والمعنى المفهوم في الفعل ويدل على المصدر المصريح وان قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
 تفسيره لعدم الدلالة على نظرية صلا واما المصدر المتون فدل على الفردية وقدره مطلق الفردية وهو حقيقة فيما وقدره خاص وهو مجاز فيه وكونه
 المتاكيد ليس حتما في كل قد يكون لبيان النوع او العدة فيجوز ان يراد نوع خاص وعدو خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صامسا لان يراد
 فردا صلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت ليس علما بالبيان قالوا ان الفعل استمارة تبيته وما كان التصرف في المصدر المفهوم في الفعل
 وقد اتمهم هنا عن ارادة التقيد عن المصدر المذكور فاجاب عنه انما اتمت التجوز في المصدر المشتق منه التجوز بحسب الفعل وانما تمت تقيد المصدر المفهوم
 في الفعل في التقيد لا يصلح كدنية مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستمارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني
 فاما انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في الخارج ولان الثابت في ابن ارجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبايع يكون شكلا فيكون في
 بعض شدة وفي بعض ضعف فبعضه حقيقة تتنوع ليقبل التجوز في تفاوت الاحكام فلو نسي مرتبة من مراتب صحيح تجوز كما يخرج سفر وغيره فانه شكك
 فيما فارادة السفر من الخروج صحيحة والبيوية خفيفة وخفيفة فيصع ارادة احوالها معين فافهم وفيه شيء فان المتوسط كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد
 الى المتوسط كنسبتها الى المشكك فلما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوز كذلك سيجوز في المتوسط فلا فرق بين لائل وبين لا يخرج فالحق اذن ان يقال
 ان الفرد احوال من التقيد بالمفعول لا يجوز ارادتها في الاكل فلا يجوز ارادة اكل تقاها واخر فان التقيد بالمفعول غير طريق المشكك لكونه محذورا نسبيا
 وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا يخرج فلا يراد الخروج الى كونه او بصرة وانما يجوز فيه ارادة بعض الانواع فانه تعرف في المنطوق فانها افراد
 لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز ان يراد افراد الاكل مع قطع النظر عن التقيد بما ذكرنا لانه حقيقة ليست الاحركة خاصة للعين واليد او خصوصيات هذه
 الحركة عرفا وليس الكلام هنا في ارادة هذا الافراد بخلاف ما اوضح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر النوع باعتبار
 التقيد بالمفعول الماكول واما الاكل فليس فيه المصدر للتقيد الا ترى ان النجاة اجموعا على ان المصدر الموكود لا يكون للنوع والاشياء ولا يجمع فكذا يدل
 دلالة واختاره على ان المصدر الماكول في الفعل لا يصلح والاعلى الوحدة او التعدد والالجاز تأكيد ما يكون للنوع او العدة وهو المشي او الخروج فافهم وايضا
 وقد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يتبردون قرينة وآلة على تعيينه فتدبر وحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه شأنا الكلام مستحكمة
 الاستواء بين الشئين اما ان الشئان بوجه ما معلوم التصديق فان كل شئين فتنشأ كان في وصفه واقله الشئية والوجود وسلب الاستواء مطلقا
 جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقيق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما لا يفيد الاول ولا يعقد الثاني الا ان يثبت ثبوت الاستواء ويعقد سلبه بغير ثبوت
 المعينة فتدبر تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة بل لا يتصور انما تنزل الالية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما طعن في شرح المختصر وغيره وكيف
 يجوز عاقل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المتنازع ان المراد عموم في العموم وهذا قد ورث سقوط ما قيل في

الاشياء المتماثلة

الاشارة في كتاب المسعى بالامان العبرية لعموم المقطوع وشدة الكثرة لا امان الرأى على من نسب هذا القول الى الشافعي هذا ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك والى ثور والميزنة لنا ولا المقطوع عام موضوع للمعروف فيجب اهل به الامارات ولا صارت فيقول الاوردوه على سبب خاص من سبب لا يصلح صارا لايه عما وضع بازاله ولا يمنع اهل به كما اتفقنا وهذا ظاهر ولما تأنيبنا ترك العارية ومن بعدهم من غير تكبير بالمعربات الواردة على اسباب خاصة وهذا ايضا علما ما بالاجماع على عدم منع خصوص اسباب عموم المقطوع وذلك كاتية السيرة تسكوا بها وهي دار ودة في سيرة الجين اوردوا مقفون ابن ابي عمير ما ذكره بعض النفاير وآية الطهارة نزلت في سلمة بن صخر البياضي بهذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمة ظاهر امراته عامر واصله الله عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكنافة واسطة من مال الصدقات باقية اودوس بن اسامت بهذا حديث نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصادق والفقهاء الطهارة كان طلاقه اجمالية فجاد خولة امرأة اوس بن اسامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحضره فمعه كان قال وكره الامري الا قد حرمت كمنه رواية الطهارة فانطلق الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلكم في زوجها ونهاها عن ذلك في الصحاح والسنن وآية اللعان نزلت في بلال بن امية كما في صحيح البخاري وغيره وقطعه انه وجد بشره على امراته فذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للبنية والآن من ظهره فقال يا رسول الله اذا راى احدنا على امرته رجلا فيطلق يمينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم متا لشفق والذين يمشون بالحق الى لصاوق والله يبره ويظهر من الحق فقلت آية اللعان او عوحي كمن في الصحيحين اهل غير ذلك بطول الكلام فيذكر المحققون بالسبب قالوا ولا لو كان الاوردوه في سبب خاص عاما يجوز تخصيصه اسباب عنه بالاجتهاد لان نسبة الله كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصيصه لقطع واتا في باطل بالاجماع قلنا الملازمة منقولة للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فمذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتهاد وانما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على وقوعها فليس نسبة كنسبة سائر الافراد واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام با حنيفة اخرج بالاجتهاد وله الائمة الموطوعة لسعيد ابن عروم قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فثبت ابو حنيفة نسبة اى نسب والائمة الموطوعة منه اى من اسيد الابن عرواه مع وروده في ولد وليدة زعمه وقد كانت امة مستقرشة لماروسي في صحيح البخاري وتيمم انه اختصم سعد بن وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي انه ابنه انظر الى شبيهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد علي فراش ابي وفي رواية الامام ابي يوسف في المال قال يا رسول الله هو اخي ولد علي فراش ابي قرنه فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فراى شجيبا عينا بعينه فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واجتنب عنك يا سودة فلم تره سودة قطا ولما كان اخراج المور وغيره قيل في توجيهه فذهب الى حنيفة ما اخرج ابو حنيفة السبب الخاص الذي هو ولد زمعة حتى يلزم اخراج المور بل خرج ما سواه في احاشية القائل العلامة الشيرازي من الثالث فثبت وقيل عليه منفتح المناط يدل على ان السبب لا استقرار ولا دخل للخصوصية اى اخصومية كونه ولد وليدة زمعة كما لا يخفى ولا شك في مناتة هذا الكلام الا انه المكلف ان يقول ان دلالة منفتح المناط غير مثبتة بخروج السبب فان اسبب هو اخصا ولا المطلق فلما ان تنفتح المناط وجب سببه كذلك اجتهاد اخر غير مذهب ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السبب صلا فتايل فيه فالصواب في توجيهه كلام ابي حنيفة بالنقل من الامام حجة اسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلك اى عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام الحرمين في البرهان اقول متبع الشافعي ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعه عليه في سبب الى حنيفة رحمه القول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه مذکور في نسخة فان الائمة لم تصرام ولد ليس بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للائمة الغير المدعي له با وان كانت موطوعة

قال مطلع الاسرار لا يبيد الغرائش كما يحسن اجتماع الرجل مع ابنته كالاجتماع مع فراشه قالوا لا يبيد منتهى كبره ولا يبيد منتهى كبره
من لفظ الغرائش الدعوى نعم الاجتماع المذكور امر غي لا بد من دليل والى عليه وهو الدعوى او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال وباطن الادوية
ولو كان الدعوى شرطاً لكان الاول والمطلوب من السيد المقر لو لم يكن لم يدع الادلاء بغيره ويقول هذا العبد بكذا كذا متين الا انه لا يكره
ان يراد بالغرائش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل كذا فينا ايضاً ويخرج المنكوحه التي الموطوءة فلا بد من كون الغرائش عبارة
عن حلال لوطي وهو مع كونه مشتركاً السيد يكون متناً ولا لامة التي الموطوءة فلا بد من محمل اخر قد اطلق عليه وهو من كان موقوفه على طلب الولد
وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابى يوسف واما عدم النعمان عرفاً فلو سلم ليس هذا في شرع
عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحه كما عليه الثنا في غلبه معنوا في العرف ولا اشار اليه في الشرع بطلان الاقرار فانه مشار اليه في
رواية ابى يوسف رحمه الله استدل على الاخوة بالتولد على الغرائش المقربان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عاقلين باشرط الاقرار
بشم الاقرار وجب على السيد عند طه كونه من ماله فاذا لم يقر علم انه ليس من ماله ولا يلزم كون الاول والمطلوب من السيد عبيداً عند عدم
فانه لا يملك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه بغيره ترك الواجب مع يلزم كونه عبيداً ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب مخرج هذه العقوبة
وايضا عند الخوف يقرب ويأني بالواجب فان الانسان بحيلة يتفرق عن تفرق من ماله فانه قائل وما قالوا من اخراج ولد وليدة ز
فاحاب بقوله واما وليدة زمة فكانت ام ولد كما قيل فينا لاسلم ان وليدة زمة لم يدع ولد باذن ادعى فعلية البيان وهذا العذر كلفينا
لكن لما كانت الدعوى ثابتة او رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا بد وعليه انه دعوى من غير دليل نعم الدليل للثبات احراز احد ما في رواية
الامام ابى يوسف وقدم والآخر المشار اليه بقوله يدل على لفظ وليدة فانه فعلية بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى والدته واذا اضيفت الى زمة تبادر
منه انها ولدت له من ماله وهي امته فلا يكون وطية ايا زنى وهذه التسمية كانت من قبل فلما بان يكون لولده اخر ولدته له الظاهر انه يقر الخلل
لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلما يردان والدته اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او غيره ثم على تقدير ان يكون له اعم
من ان يكون مع الدعوى او مع غيره ثم حمل وقال صلى الله عليه وآله وسلم اتيت نسب بقوله هو لك بل معناه هو ان
لك فانت امه ومثني قوله الولد للغرائش يعني دعوا كما باطله فان الولد انما يكون للغرائش وليس هو الغرائش لا بعد ما دعت فلعدهم الدعوى واما
عقبه فلانه ما هو فليد انه على هذا لا يربط قوله الولد للغرائش آه مع قوله هو لك ولا يطابق اجواب السؤال صلا فان الدعوى كانت في النسب
دون الملك ولا بد ايضاً ان يكون اللدم للملك ممل للمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع خارج عن قانون التوجيه ولو
قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام السودة بنت زمعة ام المؤمنين واما انت فانت مني فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لينت
زمنه وانبات البينة لزمنه معناه نيا وانشار بصيغة الجمول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري بانه شركه في الميراث وفي بعض الروايات
بهذا انه ما لا امر باجابه فلعده انه صلى الله عليه وسلم ليس من ما زمة فامر باحتياطاً كما جاء في الحديث من شبهة عتبه او يقال امهات المؤمنين مخصوصات
بالحجاب ممن لم يصحق النسب بالقرابة المرحمة فانهم ليسين كاحد من النساء فتمت برهنا لو انما نوا لعمد الوارد على سبب خاص لم يكن في نقل السبب
اليها فائدة وقد وثقوا الصحت في قلنا لاسلم الملائمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصة في تحصيل الحكم وليس كذلك بل فائدة منع تخصيصه بالزنا
ومعرفة انه نص فيه وما يكره من معرفة المساءير قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وما قالوا اننا لو قال لا اتعدي في جواب من قال تعال تنفذي
لم يعم فلا يخفى الا انتم في قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص لا تنفذي وذلك بعرف خاص فيه ومن غيره

لو زاد اليوم وقال لا تسبى اليوم عم وحش بالتسبى ولو سبى بنية على ان الامام زفر بنح الملائمة ويقول ليم ايضا وقالوا
 رايها على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابعا للسؤال والمطابقة واجبة فلما ليس المطابقة الا كون الجواب
 بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء اخرى غير فطائين وزادوا الزيادة فمعرفة اخرى
 لا يتقيد بالمطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص ليس في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرة في كل فانصرف عن
 الموضوع له الى معنى مجازي وهو تشديد السبب فقط والسبب مع كل عناه والسبب مع بعض عناه فلو علم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
 وكان حكما بحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما مجازا مخرج لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال والمجازية فلما لا تسلم
 انه نص في السبب بحد اللفظ بل محتمل لكل بسواد وانقطع به قوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون القطع مجازا وانما يلزم لو كان النص
 من نفس اللفظ ولما نياتنا سلمنا النصوصية لكن النصوصية من البعض لا يستلزم المجازية لانها هي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
 كذلك في التخيير وعبارته المجازية اصلها لانه بالاستعمال في المعنى المكففة الدلالة وقد استعمل في كل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلما يرد
 عليه شئ والمعمل على المنع بعد تسليم النصوصية فاورده عليه باثبات المقدمة المنوعة وقال قول تساوي النسبة الى جميع اى تساوي نسبة اللفظ
 الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الاحتياج لازم حقيقة بالضرورة فاذا سئلت التساوي انتمت بحقيقة فلا مجال يمنع المجازية بعد تسليم النصوصية
 في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل والافراد في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال لآل الى الجواب الاول
 مستلثة المحجور قالوا قلنا عليه والاصحاح الصلوة والسلام لا يعم الامنة الا من قيل خارج وهذا ظاهر وكذا قلنا في نقل الراوي الفعل معينة
 فعل لا يصيغه ظاهر العموم كما فهمه صاحب التوضيح كقوله في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامنة لا يدل على خارج لانه وكذا في من وجوده في واحد
 في زمان معين وصدره بما يثبت على كونه فلا يرد على افادة وجوده في زمان فاما في الجزئيات كلها ولا لازمان كما بان قلت فمن
 اين قال ان حقيقته يجوز لكل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئيه واحد من الصلوة فيما علم ان التوجه الى المعبر
 المكتبة كاف والصلوات تساءل في تمام التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان راوي انه سلم صلوة النساء بعد
 نيبويه اشق يد على انه صلته النساء مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فوه المص وقال ولما نحو صلته النساء بعد نيبويه
 وروى ابو داود في حديث امامه جبريل واصله النساء حين غاب اشق فتعبد الشقيق الحجرة والبياض وان صح عنه مع المشترك لا عندنا فان
 الشقيق لفظ مشترك بين البياض والحجرة فلا يدل على مكر الصلوة بان يكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد البياض كون البياض واحدا بعد الحجرة
 ان يراو صلته بعد الصلوة واحدة اى صح وقوي صلوة واحدة بعد ما تحكى الراوي عنهما بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا تعميم
 الحكم لكل من معني بالذات حتى يكون جنسا حكما لان البان يتعلق بالجميع من حيث المجموع حكم واحد فليز من تعبد والصلوة قلت هذا هو معنى ظنهم لكن
 الحكم هنا كون الصلوة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
 يكون بعد شيئا بالذات بالنسبة الى كل فانهم بما يوجب التكرا من نحو كان يصل العصر والنفس حية مبيضا وكان جميع بين العبادتين في نفسه
 في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في اصلاح والشرع الثاني يرد علينا في عدم تجوز تأخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيل
 مذکور في موضعه واذا فهم التكرا وروى النقض فانه حكايه فعل فصيل في جوابه ذلك اى فهم التكرا من لفظ كان عرفا ولا يقال ذلك اى لفظ
 كان عند من روى الفصل مرة على ما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحمل قال الشيخ عبد الله بن ابي المحدث في فتح المنان ان هذا

اي والا كان على الموقوفة والكرار في الاستقامة في الاحاديث وانه اعلم وقيل نعم الكبار من المضارع فان قولك بنو فلان كبريون الضيف لغيره العادة
اي يضيكون فادخلوا في ذلك ولو قيل بالماضي وقيل بنو فلان كبروا الضيف لغيره العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبنو عليه قالوا في قوله تعالى
لو يظن بك في كتمانك الايام سناه لطيفك اطاعه بعد اطاعه قالوا انما فهم هذا باثبات المضارع على الماضي ويشي بعض كلمات شيخ الداهوسي الى ان هذا اللفظ غير مطابق
فهم الكبر كبر من كان والمضارع اقول انه اقوى من الاولين لان كبره كان في الماضي ولا فاعا اقتضت مع المضارع اعادة العادة ويشي كلمات شيخ
الداهوسي الى انكاره اللفظ صحيح بان كان يميل الى الفيد التكرار والمواظبة على السمعون حكاه الفاعل قالوا نعم نحسى رسول الله صلى الله عليه واله وصحبه وسلم لم يزل
انا ورسول الله صلى الله عليه واله وصحبه وسلم الى انما نسينا فاعتدنا والمحدثين ثمان في الصحاح قلنا لا نسلم انه لم يمتنع كونه حكاه قبل من خارج وهو الى انما نسينا
الماضي الاول فتقوله عليه السلام لكل سهو سجدتان رواد الامام احمد واما في الثاني فتقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا جاء من الختان فانه يظن ان قد وجب الفسل فليمتنع
وانا رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقية رضي الله عنها وقوله ما ينجح الصلوة والجماعة او عدم من يتقنع من الفاعل فانه يظن ان قد وجب الفسل فليمتنع
سقطت اليه وانما نسينا في الختان هذا والله اعلم بجهالة من علمه انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله
عليه واله وصحبه بالصلوة والسلام بالشفعة الجارية وقد وجدت مكتوبا بخطه مطلع الاسرار الالهية في ثبوت من طريقه من قوله تعالى ونحسى رسول الله صلى الله عليه واله وصحبه وسلم لم يزل
عموم كونه فيجب الشفعة لكل جبار وليس جميع البعوض التي فيها غير عندنا وليس هذا من حكايه الفضل في شي كذا من صاحب التلويح خلافا لما ذكره كثير من شافعية
انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله
اي في المطابقة حكايته عندنا في قوله تعالى ونحسى رسول الله صلى الله عليه واله وصحبه وسلم لم يزل انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله
التي في الاحتجاج بالحق لا الحكاية في الاحتجاج بالعموم قلنا هذا الاحتمال خلاف الظاهر من علمه بالشيء ولو ابدى مثل هذه الاحتمالات لادى الى سقوط الاحتجاج
بالشيء فان الفل بالشيء شاع في بعض مقتضى ومحتل عدم المطابقة لغير العام عا لم يستعمل في الحقيقة مستعانا في المجازي وبالعكس لم يرد ان قوله في كبر
مهم في قوله في كبره فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله
وهذا ليس بشي فان عادتهم الشريفة كانت الاباء عن نسب ما يستنبطوا اباؤهم الى علمه وما كانوا يجدون الا ما سمعوا وذلك من كمال وعزم واحتياطهم ولا ينبغي لغيرهم
فيما هم على ما لا يخفى على من تدبروا فيهم سقط المقصود ما استاده صدق الكلام وصحة من غيره ان يكون مذكورا في اللفظ اسي الامر الغير المذكور باعتباره لابل
صدق الكلام وصحة ولولاه لاقطل احدنا على هذا المذهب وفي منه فانه غير مذكور باعتباره تقي الصدق او الصبر عليه وهذا الصالح الاشعية والقاضي الامام ابي زيد
سقط المقصود عليه وعلى الاحصاء الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والسيئات فان صدقنا في تصور الامة بغير شيء فان كان خاصا او عامية من دون
احتمال ان لا نعلم ذلك الخاص والعام فيقدر ومنه عموم عدم كونه لفظا بعد او حال الحد وفيه كما وقع عن القاضي الامام كما وجه ليس بشي لان المصدر كما للمعقود
في الاقضية بالعموم ونحوه من واما من فسره بمعنى بعضهم التزم الا لابل فيصيح الكلام وصحة مثل الما كبر في اللفظ في اعنى عجبك عنى باللفظ الما كبر في اللفظ
الذي في قوله في كبره فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله
في نفي الامة ثم شرب عليه الاحكام من جهة التخصيص ثم في نفي الاستفراق مطا في كيف وقد اجمعوا على انه يند باكل بكل الاولين وسبعين اليه في المقصود ويصح بان لا
ان ذلك في المقصود الرعيه في كل على من نفي العموم عنه مع ادخال الحد وفيه واثبات في التحريم حيث قال في شرح عمومه بهما لعموم كونه لفظا ليس بشي فتقوله بهما الى ان
انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله
اي ان كان بعد ايراد الاحتجاج الى انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله او قيل في تحريمه فاعلم انما نسينا في الصحاح في حاله

استقيم الحكم آخره - ولا يمين فعمل فعمل ان يمين المراد وان لم يتحقق احكامها فالمقدّر المنتهية يعني الجواب الى الخطاب في التقدير
ولا يتوقف العمل على حاله في الكشف ورايت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضرار شيء في كماله صيانة له عن التكاليف ونحوه
ومنه تقديره ان يصح الكلام بما كان لا يجوز اضرارا لكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له اما اذا اتين احد التقديرات بدليل فيقدر كقولهم في
العموم وانما بخصوص حتى لو كان منظره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة لا يقدر بقدرها اذا التقدير انما كان للضرورة لا يصح قلنا يقدر التكاليف انما هي في كمالها اضرارا
الكل كرف احكام الخطاب اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاب فان استقام جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب الى من
الا بعد اقول كناية اى كناية اقربها اضرارا لكل ممنوعه بل هو ان يكون المقتضى من التكاليف نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضرارا لكل كان
حوالات كما مر ان الاضرار والمجاز في مرتبة وفعله الجازا وعلى فحتم ما منع عن العمل على الاقرب ويجوز ان يكون سارضا ومن ههنا اى ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وانما كان خلاف الاصل اولى من التعميم لقيم التقديرات وقد سجد تارة كما في التمرير بان العمل على المجاز
الاقرب انما هو اذ المقتضى الدليل ويكون الموجب لاضرار البعض نفي اضرارا لكل لا يلائم مقتضى اقول موجبا لاضرار البعض لا يفي اضرارا لكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعلم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنا في اضرارا لكل هو هذا اذ ذلك وانما الكلام في ان ايجاب ترجع ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام واحد فان اقتضاء اضرار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضى تقديره واحدا ما كان ونفى الزيادة على الواحد كونه من غير ضرورة كما مر في
دليل الخطاب المقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض فقط والاشك في فنية تقدير الكل فافهم وقد سجد تارة اخرى كما في المنقحة بان باب غير الاضرار اكثر
ونفاقتي ان الاضرار شيء ووليكم يقتضى ان يقتضى الكل فرفع التعارض بينها ووليت دليل اضرار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضرار كما في دليل
الكل كذلك يعارض دليل بعضها البعض قلت على الترتيب كثرة الاول والاخر هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل مساويا لتقدير البعض فقط
غير قابل لان بعارضه حتى قال في الحاشية وبهذا ينبغي ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضرار صوابا على الكذب
في كلام الشافعي ولزوم الاضرار مقتضى اضرارها اضرارها عدم اضرارها وجه انه في ان الصواب من الكذب انما يقتضى تقدير البعض انما كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضى الصواب فالاصالة ليعارضه بل يعارض تقدير الكل عاقبة فطمان ونفى تقدير الكل معارضا لدليل فلا يثبت ويتحقق
تقدير البعض فقط لاسيما لما اى بعض كان فتدبر واما ما اجاب هذا الربان التماثل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا يبين الايجاب الجزئي
شيء كما لا يخفى وقولنا انما يتبين انما يتبين ليس في البلد سلطان ففهم في جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والذات والحكم وخير ما يقتدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كسائر ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدار اى
صفة لسلطان لاسن قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عدم التقديرات مع انه محتمل ان يرد بالسلطان وفاته جواز اطلاقها لصل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يعيدكم قول ذلك ان تبين الملازمة وهي فهم في جميع الصفات عند هذا القول انما قبل المفهوم من نفي من مجموع
هذه الصفات على طريق استتال السلطان فيه مجازا حتى قيل الاستعارة تشبيه الجاهل بين هذه الصفات بالسلطان لان ههنا تقدير الميراث بجميع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدس من مجموع صفة السلطان وصفه اخرى له وكذا فافهم شرح العلم ان الحكم قد يتوقف
على عدم الضمان او البراءة عنه واخرى وهو الاشاب او الامتناع واسمحدث يحتمل التقديرات من رفع ضمان الخطاب والسيان او رفع اضرار الخطاب
ولسيان والملازمة بينهما وقد يتبين الاخر ويلزم الضمان كما اذا تعين مال سلب بالعدا لانه وكل ما غطى مال لم يغطى الا انما جاز على ان

الاخرى هي اى الما ثم ردت الحديث لتوقف فيه لانه يصير حقيقته مما لكنه اجمع عليه فاستحق التثنية بالآخر وهو الضمان ففسدت الصلوة بالنكاح
خطا وشيئا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير سائر فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال
وانما لم يفسد الصوم بالناسي اى بالنسيان فقط للنسب الاخر الدال عليه وهو ما روي الشيخان عن ابنه هزيمة قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه وانما اطعم الله وسقاه وقياس الشافعي الاول اى حال الخطا وعليه لا يقتصرنا هنا لان الكلام
في عدم ايجاب الحديث المذكور لافي دليل اخر من انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل
ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يتبلى بكثيرا فيلتقي به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يفرس عن نوع جنائية من عدم العقوبة والاستيلاء
ودون الاكل ناسيا فانه عار من الجنابة مطلقا والنسيان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جنائية فالعفو حال عدم الجنابة لا يستلزم حال الجنابة فتدبر
ولا يقياس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فساد ما من التكلم ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اى كون الناس معذورا حين عدم التذكر
كما في الصوم فانه لا يذكر ككون عدم الاكل للمباودة للمعاودة للضرورة او لعدم الجنابة وشبهها لا يستلزم كونه معذورا مع وجوده
اى المذكور وهو بحرية الصلوة فانه فلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يفرس عن نوع جنائية للتبلى وعدم الالتفات الى المذكر فلا يفسد
في النسيان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اى عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء لفصل المحرم الصيد ناسيا وشمل هذا الفرع
فسيح اخر وهو ان قوله عليه وآله سلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو ما صحته الاعمال او ثواب الاعمال ولو لا الاجماع على
الثالث ليتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يطيل صحة الوضوء والنفس لفقدان النية ولا وجوب الحديث وجوب النية فيها بل لا يشترط
عليه فاذا نية واعترض في التمسك ان الاجماع على تقدير الثواب محتمل لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقصود في الحديث نية
مواظقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ذلك ان تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للضعف ولو سلم فيمكن التمسك بان الاجماع المقطوع
ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة ثياب ولو كان خطا وكذا الايام الناس والناس على خلاف الحكم الديني
فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيد الحكم الاجماعي المقطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والنفس واطلاق اياها
واحاديث ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث الهجرة فان الهجرة الاكثر كانت لمجة البعد ورسوله وهجرة البعض كسب
الدنيا من التجارة والكلح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه ساقه ايضا علم بامر تجديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان صحة
غير مقدرة ولو كانت تفسد الهجرة لانها المعهود امر عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي يكون كسب
الى اداء العبادات الاخرى واما الحديث المذكور في المتن فمقدور في كتب الحديث وبهذه العبارة ان المدعى وزعم ان معنى الخطا والنسيان
واما استكراهه عليه والمتبادر منه التجاوز عن ما تم اعتراض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحاكمين الديني والآخر في الحديثين فيكون
المعنى انما الحكم الاعمال بالنيات ونقض حكم الخطا والنسيان فيبقى لصحة والثواب بانفسار النية ويجب اتقان الضمان بالخطا والنسيان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل
فاحتمل هنا ثلثة فتعديرات الثواب او النسيان او الفساد وانقد لم يشترك لكن الاجماع على خصوص تقدير الثواب والاشارة فانه كما نفي تقدير الصلة والضمان
واجب بان اطلاق الحكم على صحة والثواب وعلى الضمان الا ان الحكم لم يكن في اطلاق القديم وقت رسول الله صلى الله عليه واله وعرف خاص نيا من لفظة التمسك
فلا يمكن ان يقدر في كلامه حكم الحكم بالمعنى العام بل انما يقدر لضمها والثواب والاشارة والضمان فنية ان اطلاق الحكم على المعنى الاخر وان لم يكن المعنى
العام المشتمل كان معذورا لانها لا تعدر لفظا يدل على هذا الاخر وان كان مجازا فقال **سر** اخر في قول الرجل لامرأته طلقني ففسد الحج فيه

الكلية من المعلومين بغير قيد أو يخص ويجوز ان يكون حاصل ان القائل بالمعصوم الظنه عاما وتيسر به وفيه نظر فانه لا يصح عنه نفي ليس المقطع فاما
 في الآلية كما زعموا بل هو تكسك بالسكوت فان السكوت يقتضي على ما كان والاصل في الاحكام الغرض تميز ما يتقارر الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح التمسك به ثم
 ليس المقصود ان لكل كلام مفهوما عاما ونسبه الى الاصل بل المقصود ان المعصوم لو كان ثبت بالسكوت لكان له اللفظ فانه في الشئ في ايضه وعلى هذا فالنزاع
 معنوي يقتضي على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس للنزاع لفظيا بل النزاع في ان العموم لمحو الخطا المتكلم فيجب التحريص والخصوص في الارادة او لا لمحو الخطا
 المتكلم بل هو لازم عقله كما كماله في الاكل عند الحنفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزع في العموم القابل للتجسس فائتبه الجمهور واكثره
 هذا الوجه المتكامل وان تذكرت تحقيق ما قد سلف بينك على فهمه واورد عليه ان كلامه لا يتحل في التجسس حيث قال في رده على رداه القائلين بعدم
 المعصوم لان العام لفظ يشابه دلالة والبسك بالمعصوم ليس تكسكا باللفظ بل لسكوت فان ظاهره ان لما وان لم يكن لا يصف لعموم لانه لا يكون لمحو الخطا المتكلم وايضا
 يرد عليه ان كون المعصوم غير محو الخطا المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم ملاحظا له مستعلا للفظ فيه فالصوم
 فيه لو كان كان قابلا للتجسس والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضا الحكم على الشئ من غير تصانف ما ينافيه بغيره فيقتضيه معقول فلا يكون المعصوم لازما عقليا
 ولو هو كلام اقول بان العموم استغرق ليقصد من اللفظ ولا دلالة بهنا للفظ بل قد يعمم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء حكم كما يعمم المواعظ العقابية لآل الى
 ما في التجسس ولما يرد عليه شئ اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المعصوم هل يشابه دلالة على افراد فيكون عاما فان تشابه الدلالة بحسب فيه اذ يتفاوت
 الدلالة عليها فلا يكون عاما ولا يجوز ان يتفاوت في الانعام فان قوك في القتل المقتود دلالة على عدمه في الخطا يتفاوت دلالة على عدمه في شبهه
 فانما في الاول الظاهر وان الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المعصوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
 على افراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على اسواء وان قيل المقصود ان
 ليس دلالة عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا باسحقية انكار المعصوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر **مسألة** مثل قوله صلى الله عليه واله وصحبه
 لا يقتل المسلم الكافر ولا ذوه عهده في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التبيينية لا يقتل ذوه عهده في عهده كما في قوله لا يقتل
 قبله بطلاق لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوه عهده اصلا لا يمتنع ولا بالكافرة باطل اتفاقا فلا بد من التفتير فتدبر اللفظ المذكور سابقا في المعطوف عليه
 للقرينة اسي بقرينة ذكره سابقا فيكون عاما حقيقة لان المقدر كما للمعطوف وفي بعض شروح المنهاج انه لا يقتل ذوه عهده في عهده اصلا فانه لما
 حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان مدني حال من دم المسلم كان الوجه يوجب الى انه مباح الدم فدره لقوله ولا ذوه عهده في عهده اسي لا يقتل
 ذوه عهده وام في عهده فان قتله حرام نعم انه خلاف ما يبرهن سوق الحديث لا يدرج من تقديره ايضا فانه لا يحرم قتله سلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع
 الطريق وغيره من الحقوق فلا بد حينئذ من تقديره بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقديره في المعطوف عليه اولى وهذا معنى قول الحنفية على الفقه الشافعية
 كلامهم المعطوف عليه علم المعطوف قال شيخ ابن الهمام انه خرج من مسئلة اصولية هي ان الجملة الناقصة اذا عطفت على قبلها التي بالقبول والتي قيد فيها انما
 عام فعام وشار الى الاستدلال لقوله لان الحلف للشرك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيد حكم المعطوف عليه بقيد وجب لقبول المعطوف به ايضا
 كما في الشك في الحكم الا بلبيل صار في لا يتقيد خلافا للشافعية فتدبر ولا يتقيد وعليه النجاة كما قد علم انه صح الشك بان لا يوجد به لمسكته في كتب كفا
 ويشترط فيه التحريز ايضا ولما استنبطت غيرنا من هذه القرينة والاصح للاستنباط اصلا فانه على هذا يصير القول بان لا يقتل ذوه عهده في عهده اسي مستدركا خلافا ولا يتم
 الاستدلال لكون المعطوف للشرك ايضا فان الشرك في اصل الحكم مسلم ولا يمتنع وفي الحكم المقيده ممنوع ثم ان في النجاة كما قد علم وان لم يكن حجة
 عند معارضة احوال المجتهدين كما يجب لكن يصلح مرجه عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستبعد من كلامهم مخالفا راسي النجاة اجمعين فالحق عند هذا

التميز اذن ان يستعمل في القيد ان الجملة التي تقيده المعطوف على ما قبلها الاصح لتعلق كل واحد منهما بالقيد لا بقيد الآخر فمقتضى القيد الذي في المعطوف عليه دون
 القيد والآخر ان ما فيهما من خاص فخاص وهذا ظاهر جدا فان المعطوف قريته في قوله عليه وكذا التشريك في تقديره والتعريف به هو اسي الكافر المقدر
 في المعطوف مخصوص بالتميز بالذمى اجماعا وتخصيص المعطوف لوجوب تخصيص المعطوف عليه باخص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا اخص
 لتقييد ان عموم القيد في المعطوف عليه يتقدم تقديره عموم في المعطوف خلافا للشاخص فيجوز عندهم اسي استثنائية قبل المسلم بالذمى لعموم آيات اخص
 وعدم سائر آيات هذا المعنى ايا ما تم انما لا يحتاج الى هذا الوجه كثر في الاستدلال لعموم الآيات في العناص فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد
 فلا بد من تأويله ولعل ما ذكره فنزل ويصير الزا على اخص مفهوم الجملة فان مفهوم المقيد لا يقتل الكافر حتى يقتل الكافر غير حتى يقتل في مقتضى الشافعية قالوا
 اوله لو كان كذلك اسي لو كان التقيد بقيد عام في المعطوف عليه سوجبا لتقدير المعطوف به للزم التقيد به وفي نحو ضربت زيدايوم ايمته وسوم يومه
 لانه جازم او قسمة عطفت على مقتضى وجوب تقديره لان العلة وبه ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين السجدة وبين هذا المثال قلنا لم يترجم بطوره اسي فلو
 التقيد به يوم الجمعة فان الجمع يحرف الجمع كما في التشبيه والجمع كالجمع بلفظ الجمع في قاعدة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزبيرين وجب تقديره ضربهما يوم الجمعة
 فكذا في صورة المعطوف فان قلت هذا مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال ونحو النجاة في نسخة في نحو اسي في جانب عن الصواب لان المجتهدين
 هم المتقدمون في اخذ المعاني من قولها فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهدنا لم يثبتنا
 استبعاد غير متبعهم من بعض فروعه وقول النجاة لا يورث من شل هذا وشلاط الجمع يحرف الجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل
 الحكم كما في التقيد كذا بريل الحق في الجواب منع الملازمة بانما يقول لوجوب التقيد بان في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف به من التقيد بقيد وليس
 في المثال المضروب كذلك وان اصح المعطوف الى التقيد لوجوب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما كان الكافر الاول الذي في
 المعطوف عليه المحرف فقط لانه عندكم مخصوص بغيره المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل في برمي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة
 وقد اعترض في شرح شرح بان الكافر الاول خاص لا يعمى سواء قدر الكافر الثاني عاما ولا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول
 قبل في الجواب هذه اتفاقية عامه هي ما حكم فيما يصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقته بل بحج صدقه في الواقع وكيفي
 ذلك في المطلوب فيه انه لا يمكن ان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائي انقول ليست الاتفاقية بل المعنى لو لم يكن الثاني كان عاما مع خصوص الاول
 وهذه لزومته كما لو قيل لو وجد الشمر كان منخورة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قد قرروا الدليل من اول الامر لعمد انما في علم الاول لان عموم الثاني
 لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل وقال واما علم بحقيقة الحال **التخصيصات** وهو اسي تخصيص قصر العام على بعض سميات في
 الارادة وقد يقال تخصيص بقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض سمات قبل في القيد المطلق قبل في القصر الواقع في التعريف قصورا فلا يخرج منه
 نسخ البعض فانه قصر على بعض سميات العام واجيب بان هناك ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من اول الامر بل ارادة هذا الكل ثم ربي البعض
 اسي حكم بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فادروا ان النقص باعتبار الحالة الثانية باق وبسي التخصيص لثاني فانه كان المنهج بالتخصيص
 الثاني وخالصين تخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر فخرج من السجدة له من المحرودا وقول ليس الاستعمال لطعام الا واحدا فلا يتعد ما ارادة
 بان يراوا جميع ما بقي من تخصيص الاول ثم يراوا بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراون برء الامر باق في تخصيصين فيصدق القصر هناك ولو قدر
 الاستعمال تعددت الارادة في استعمال ما بقي بعد تخصيص الاول وفي اثر الباقي بعد تخصيصين فيكون تخصيصها بالنسبة هذا الاستعمال دون الاول
 وحسب يجوز ان يكون النسخ في استعمال وهو الاول مختصا في استعمال اخر ولا فائدة فيه ثم يشك على راسي من جوبنا تخصيص الثاني فانه لا قصر فيه

على الاطلاق

مبين الاستحسان في كل ما ذكره من الخصائص التي هي من لا يشك على رآه ايضا فان الحكم بالعام لم يخصص بخصيص واحد جازا فخراروا ما بقي من تخصيص الاول
والثاني في قضية قصره بحسب الارادة وان علم بعد ذكر الخصص فيهم لم يخصص بخصيص لكن لا يضر المستوفى على رآه والحق ان المتراضي لا مطلقا او لا كان او ثانيا فلا يضر في
العلماء ونحو ذلك اكثر من قضية قصره بقتل بمقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بقتل مقارن فالاستثناء ونحوه من اعمدة الشرط وبطل البعض
والغاية ليس من مذهبهم وظاهر هذا ان اختلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية وادعى ان الامر ليس كذلك
بل التنازع نزاع معنوي فعندهم تصديق العام لغرضه بقتل قصره على بعض احاده فالمراد من بدل الامر ما نقي عندهم وعندنا ما قصره لانه المستقل المقارن
واما بقتل فاقصره فاصلا وبانه لو كان الشرط قاصر للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا بائنين المشتمين يكون المعنى اكرم الرجال لانه
ان كانوا المشتمين فسادوا فظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء والرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء
العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسبيين اكرم المسبيين الى القرن الثالث والمسبيين الذين في احد القرون المشتمين فيكون ضرب الغاية صالحا لا معنوي
له وكذا يكون المراد من الرجال في جاني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل الى الكل لا الى البعض عندنا لا يفهم عفاه المعاني من هذه الكثرة
فالمعنى في الشرط احكم بالكرم لكل بشرط الاتصاف به اسي الكل محكومون باحكم المعلق الا انه لا يوجب الشرط في البعض فلا يجوز احكم فيه وهذا لا يجي الى ان
يريد قصر احكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التميز في شيء من الافراد في نحو المكان الاثواب حيز المكان تاهقا فلا يقصر في الاستعمال كذا
هنا واما في الصفة فلا وجس الموصوف او لا ثم يفيد بالصيغة بغير عموم في افراد المقيد وبذلك ليس من القصر في شيء بل من لو فرض شملت القيمة في هذه الافراد
لفظ وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المعنية بالغاية واما في بطل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديقات والتكليفات بل لان
يجعل توطئة لان يصدر في الكذب ببطله بطل الاستثناء سند ذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومته كما كان لكن من المجموع يستفاد احكم على البا
بعد الاستثناء لان اهتمام معتدل فيه فافهم وسنين هناك ان قول القاضي هو الحق والى ما قلنا فقه بان كمال ما بين الوجود ان لا قصر في غير المستقل
فالقيمة المستقلة للثبوت والايضاح لا لاخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالقيمة بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراضي لانه غير داخل ايضا في القصر
كما عرفت والمستقل في قضية معنوية معنوية احكم العام في البعض فيعلم ان المراد من البعض من البدل ففقيه قصره ولا يلزم شيء مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى
هذا ما عني الى هذه الغاية وبطل اعني بعد ذلك امر المستوفى جازما فقلنا اسي لا يتجمل العقل وقوع تخصيص بمخصصات من الكلام وغيره وقوم
في اللغة استقراء فلا يثبت ولا يبا وبجملنا فقلنا في الاستدلال انه كذب فلا يثبت ان يتقوه به عاقل وفي شرح الشيخ انه كذب او بدهوانا وهذا
يشمل الانشاء ومثبت المدعى تمامه ولم يكن شائلا اياه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر وقبح ان اختلاف ليس لانه
الخبر على ما صح به الامم وغيره كما في التفسير فانه الزيادة صار له فلا يصح اقول ومن هنا اسي من اجل ان اختلاف في الخبر فقط بين ضعف ما قبل يمكن
الجواب عن عدم شمول الدليل الانشائي بان كل انشاء يلزم به خبر فلو دفع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر العازم له وانه لا قابل بالفصل بين الخبر والانشاء
اخي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذا لم يصح فيه لم يصح في الانشاء والاي لزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان
اختلاف في الانشاء لا يفهم وليس كذلك قلنا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا يلزم من النفي حقيقة النفي
مجازا مسألة وهو اسي التخصيص جازما بعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لما قلنا فقلنا سنم الامام الشافعي ولما كان هذا انشائا بظاهرة فاسد المطلق
لحال عاقل ان يريده ويكفي جواز ان لا يقدر على نفسه اراد ان يجر النزاع بحيث يزدول هذا الاستثناء فقال قال بسبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقصده
العقل بخبر وجه خارج البنية والاشهاد احكم انما هو اسي النزاع في ان اللفظ لا يثبت لانه لا من قال ففهم بطله سواء تخصيصا فانه عام لانه قد قصر على بعض

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي به لم يتم تخصيصه اذ لا قصر فيه لانا العموم لانه وانما خصوص عقلا اسي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير اذ لا يشي من الواجب والممتنع بقدر عقلا فلما تناوله وقد كان داخل لانه لكن في دخول الواجب والممتنع في الشئ من مناقشة ولا يبرهن على انما
في المثال وفي قوله وتعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والجارمين لا يتقصون الخطاب فمعهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم
لانه لما قلنا ان تخصيص العقل لا يوجب اختصاص العقل بامتناع ارادة العموم لانه فان اختصاص فرج العموم وقضا والموضوع له صحيح الارادة
لغرضه والمائل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجب في التخصيص من الملازمة وليس الملازم للموضوع صحة الارادة بل للعموم
الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادهم لا اقول انه مكابرة فان اطلاق العقول على سببها لغيره قطعا وان عاق عنه عاكف خارج ولعل على
الصحة في الدليل على صحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما الملازم الدلالة والافهام وهما لا امتنعان والمصحل على الصحة المنوية ولذا لا يمنع على
بطلان التالي ولا اولوية في العدل عن محلي بوجه الدلالة على مقدمته منه واحمل على اخره يتوجه على مقدمته اخرى ولعل صاحب التفسير انما حمل
على الاول لانه كان ليعبى اياها في عنه قوله في الاستدلال على بطلان الثاني في العاقل لا يريد المحال واجب في المختص بان اختصاص المفرد لانه العام
وهو كاشف مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه يمتنع عقلا نسبة الى الكل كالمناقضة منتهى اسي مع كاشف
عن الارادة فان ارادة صحتها ارادة العموم في الجملة فليس كذلك كما في حال الافراد ومن غير استحالته فلا نسلم بطلان الملازم وان ارادة صحتها في كل تركيب
فمنه اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالكثرة في حيز اللفظ فلا يتناولها هذا الجواب ولو قدر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ليجوز منه ارادة العموم في الجملة
في تركيب وان ما في عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه يمتنع نسبة الى الكل كما وتتم والحق في الجواب انه لا يمنع من اللفظ ارادة العموم بالنظر الى فضل الكلام فقط وان كان
محمدا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي محذور فان قلت لو جاز ليجوز ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كماله لم يمنع الله بالانظر
الى فضل الكلام فقط بل يقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل لا يريد لطلب اليه هو محلي عقلا يريد ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لم يمنع اللفظ وقالوا
فما نيا اسي اختصاص بيان العام بغيره من العقل متقدما فلا يصلح بيان اللفظ اذ لا تامة مستعدة لاحقة من كونه مخصصا وبياننا يتأخر بيان مع تقدمه فانه
ولا استحالة وقالوا انما لنا لو جاز اختصاص بالعقل لجاز المنع به لانه بيان شدة وحكم الشئ واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وجهه بل هذا
فارق هو العقل فاجز عن ذلك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانها لما سيجي يجوز نسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف اختصاصه فانه بيان ان اللفظ غير صالح
لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول واللفظ هو مقتضى بالاجزاء وشبه الواحد والقياس لخواصه اختصاص بها بالاجزاء ففي الكتاب ومنه من يميزها بالماضي
الواحد والقياس فليز الواحد وظن الدلالة دون النسخ اسي لا يجوز شئ منها مما قل فان خبر الواحد كما يخص من لم يمنع اللفظ واما الاجزاء والاشياء
فليس تخصيص حقيقة كما سيجي الشاهد تعالى فانظره وقالوا اربا ثمارها اسي العقل والنقل فالترجيح للعقل سلم الاول وجه العقل على النقل في الدليل
الاول فالحكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل بناك وهو فرق الشارح ولما قلنا نحن هناك مع انه مناف لما لا يوجب فيه من اللفظ
بغير وجه خارج كما مر فان فيه تبعا العقل وفيه ايضا انه لا ترجيح في اولها من فان اللفظ في الحقيقة له لا يوجب من الجواب ان التحاكم على اللفظ في قوله
مسلم لا يجوز تأخير المحقق عن العام بحيث يعد تأخيرها عن العام لا يوجب تأخيرها عن العام لا يوجب تأخيرها عن العام لا يوجب تأخيرها عن العام
فاما كان قاضيا عندنا وباتخصيص بصيرتها فاختص من الشئ الذي قلنا في بيان فيه ولا يجوز تأخيرها فيه فوجب انما من بين انما من بين انما من بين انما
عنده طينا محلا للتخصيص ببقية طينا لكان فالمخصص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قيل فيكون بيان تقريره والوجه فيه انما ان
وفيه نظر ظاهره على تقريره انية وان لم يكن معبر الوصف النظامية لكنه لا يغير ما يغير من ظاهره ومن غير قريته وهو العدم والاحتمال انما كان لا يغير

فلا يجوز ظاهره ان يكون بيان تقريره بل بيان تعيينه وان كان تقرير الكلام كذا ان العام عنه لم يكن ظاهرا محتملا للتخصيص احتمالا منعه العمل قبل البحث تحت
حتى انفقوا عليه ونسبوا له في الكفاية فيكون شبيها بالمجل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد وكذلك وجب في العام ايضا اسئلة
ظهور المراد الا ان يتبين مراده في مجمل بيان من المجمل وبهنا بالاستقرار معرفة المخصص وعنده فيكون التخصيص مقسرا لاحتمال ذلك كان قبل فليكن
بيان تعيينه بل بيان التفسير وهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو اوجب العمل من دون اشتراط بحث عن المخصص مع احتمال
التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالراسي وجب العمل مع احتمال خلافا لكان التخصيص بيان التفسير فليجوز التراجعي ثم انتم قد عروا على فقال
هذا الجمل الامام انه يجوز تاخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام لمخصص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عندنا شافعية ونه القدر غير صحيح على ما
فان العام لمخصص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل بتقرير البره عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجبا العمل فالمخصص الثاني
بيان تعيينه فلا يجوز التاخير ثم انما يصح عند من يجعل العام لمخصص جملة كما لا يخفى فنتدبر لنا ان العام بلا مخصص تعيينه ارادة
الكل لانه لفظ مستعمل مجرود عن القرينة فيتبادر عنه الموضوع له فالتاخير لم يجرى تاخير لمخصص تجمل للمكلف فانه يعتقد العموم وليس من غير ان يكون مراد
الحاكم تعالى وحكم به مع انظار ان خلاف المراد مراد وهو ان لا يهية ونفقن الاندسي بتاخير التاخير فانه يجوز انما انما تجمل للمكلف عن مدة البقاء
وجواب بانك اوجبت العمل الى سماع الناس فلا تجمل فان المكلف يعتقد انه حكم الله تعالى ان لا يسيح وليس به الى ورود النسخ ولا التجمل ولا اغواء واصلا ولا
جمل ورود النسخ فعمل بسيط بخلاف المخصص فانه يفهم ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه اثار وجوب اعتقاد ليس حكما الهيا والعمل به
وهو تجمل بالمركب اغواء وضلال فان قلت يجوز المخصص الحكم المقتدر بالتأخير غير نعم المكلف ان الحكم مريد فيه تجمل قلت اذا جاز نسخ فالتاخير
تأخير هذا الحكم مراد عليه انما يجب عليه اعتقاده انه حكم الله تعالى بالسيح وثمة التأخير لا يوجب تعاد الحكم على هذا الرأى وانما على راسي من لا يجوز نسخ المقتدر بالتأخير
فلا ورود للسؤال عن اصل فتدبر قول وقد يباين بان الامم قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكنة عن تعاد الحكم ولا تجمل من الشارع وان
اعتقد المكلف دوامه فتدبر واقع نفسه في الجمل والاحتمال فيه كما ان الفرق البالية وقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العالم فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع عدم اقران المخصص بيان عليه وبه غير مراد فالتجمل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلهذا التجمل فيه وهو مستحيل قتال اعلم ان الدليل يجري في
المخصص الثاني اى مخصص المخصص ومن فلا يجوز تاخير التاخير ثم انما يجرى الى توجيه كلماته المشايخ الدالة على جواز تاخيرها وقال ولعل مراد الجوزين منا
تاخير المخصص الثاني تاخير المخصص التخصيص عن الاجمالي لانه بيان المجمل فلهذا في المآخرة جواز التخصيص الى وقته الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
الكلام الوارد وبيان المخصص المجمل وان لم يكن مخصصا حقيقة بل لانه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يجوز
كما لا يخفى على القاطنين فيها اعلم الشافعية انها جواز تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحبها لمجمل وفيه يقول العام لكونه
مطلوبا عند من غير مطلق الاثباتا وبمعنى فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل الحاجة
لا يجوز التأخير عنه اتفاقا في التجمل ولا اغواء رايهم نعمه الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد وسلطان
ولا عمل فالتجمل ولا اغواء محتملا ما اذا كان العام مطلقا فانه يجهل اعتقاده الحكم المقتدر فلهذا وجب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء
تجمل هذا الذي ليس به معنى على قطعية العام فليكن هذا يقال في العام المخصص ان ليس الاضطرار مطلوب بالظن ولا العمل لكون الكلام
فيما قبل الحاجة فليكن انما يجرى في العام المخصص عندنا في العام مطلقا عندنا ثم فان اوجبنا العمل قبل البحث عن المخصص فهو يوجب اعتقاد به تدبر
الصالح عند السمع وحده من انما يجرى في العام مخصص فلهذا وجب اعتقاد به تدبر في العام مخصص فانه لو وجدنا الظن فليكن

لا ينبغي من استنباطه بقية عقد القلب به فلا تجلس هذا وقد اخرجوه ان لو جازتا غير المحقق لجائز استنباط الجواز اليقين ومن اظهار القرينة لان
 المحقق اليقين قرينة حازمة وهو خلاف ضرورية اليقين واليقين لا يصدق وكذب فانه يجوز ان يكون مجازا في نظر العقدة زينة بعينه او محققا
 اظهر من محقق بعينه هذا على القول بالقطعية اظهر فتر الشافعية قالوا لا جعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم سلبا للخال مطلقا اذن به الامام ام
 لولا جعل رسول الشافعي واحدا وبرى الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة وما كتب بعد قوله تعالى واعلموا ان ما عظم من شيء فان الله حمزه لرسول
 الاية وكان عامو جوابه بحاجب من سلب نقض السلب عنه مترجما قالوا المحقق قوله عليه واله واصحابه الصلوة وهما الممنون قتل قتيل فله سلبه رواه شيخان
 وحله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فعملوا القائل مستحالة والامامان ابو حنيفة وما كتب قالوا كان هذا اذ نامة صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لكونه
 لما فيه ليقية اشتقاق القائل مستحالة وهذا هو الاصول وهو يدعي انه عليه واله السلام لما امر بالخروج من المدينة فلم يعط السلب فقال شكى اليه صلى الله عليه وسلم
 فساله فقال انا اشكر الله وبارك في رسول الله فقال ذلك القائل للحاكم فكتب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعط خالدا ولم يكره وهو مذكور
 في صحيح مسلم بحسن الى داود وقلنا اولا الاية نزلت في غنائم بدر بعد الفرج عن القتال وانهم الكفار واعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذات
 عقراء الانصار كما روى جيل القتال فالمحقق مقارن او مقدم لا متاخر فليس من الباب في شيء ولا يفرنا ان الحديث المذكور بتاخر من عن نزول
 الاية فان لم يكن محققا بل مقرا له هذا ما عندى وقانا ثانيا كما اجيب في كتب مشايخنا انا لانفسنا ان الحديث المذكور محقق انا المحقق قوله تعالى
 يا ايها النبي حرى المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نزل من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد
 منه وليس هذا من الاستدلال بل لانه النص بان لا جاز التحريض جاز اعطاء السلب ليعرف بالطريق الاول في حق من رادنا لا يصلح مغيرة لما ثبتت بالعبارة
 لكن يبي ان السجود وانما يتم لو لم يكن هذه الآية متاخرة ولم يثبت لم يجب قالوا في ان يقرر بهذه الآية معارضة الآية الثانية فكانت مقدمة
 كما هو الظاهر ومقارنته فليس من الباب في شيء واذا كانت متاخرة فمما سمعنا من قولنا ثانيا سلطاننا التاخير لكن يمنع كونه
 محققا ولقول كل مترسخ ناسخ لا يخص قبل عليه فيه اى في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكلتا في الجمل وموخاص من قبل واحد
 وهذه لا يقيد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمثل كذلك لا يجوز تخصيصه به اذ ان يقال المقصود بالالزام بانه لا يمكن القول بالنسخ
 فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يثبت في البعض مع ولا يجوز تخصيصه والفرق بينه وبين المنسخ
 تحكيمه فجزءا كلنا وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا يبعد في دعوى الشريعة فان النسخ لا يشترط علوية بل يكتفى بالقبول والافلا
 اذ كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا حكمه وقالوا ثانيا قال الله تعالى لعن على نبينا واله وعليه العصابة و
 السلام حتى اذا جاء امرنا وفار الله فقلنا احل فيها من كل زوجهين ثنتين واليك الاكس سبق عليه القبول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاول
 كان مستأذنا ولا عاصيا وتراخي اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اليك انه على غير من له حين ما دعى انه منه كما قصص الله تعالى بقوله وانما هى
 نفس ربى فقال رب ان ابني من ابي وان وهك الحق وانك حكيم الحاكيم قال بانوح انه ليس من اليك انه على غير من له فلا تسألني باليس
 به علم قلنا لانفسنا ان محقق بل هو بيان المجل وهو لفظ الاول فانه شاع في النسب حقيقة فيه وشاع في الاتباع واستعمل فيها مثل استمال بحقيقة فبين تعالى بقوله
 انه ليس من اليك ان الاول الاقارب المومنون وعلى هذا لا نستثنى بقوله الا من سبق عليه القبول منقطع فان الاتباع ليس فيه من سبق عليه
 القول ثم انه على تقدير اراودة الاتباع لا يشترط ان يراو سطق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والانصار عطف ومن
 آمن وهو اسمى لجهنم الاستثناء المجهول وهو الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاول الا اهل النسب يكون الاستثناء المجهول مستحالة

متصلا موثقا في اجمال العام فان قلت اذا كان المسند ونسب الابل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من ابلي قال وتقول نوح
 ان ابني من ابلي بظن اياه فانه كان منافقا مستورا لخال عليه الى ان تيزل الوجود على ما قيل انما قل الامام علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي
 رحمه الله تعالى في هذا الخبر متفق في حق الانبياء ووطن اراقة نسب فقال ان ابني من ابني واسخطا في الاجتهاد وجاز على الانبياء عند اهل الحق وشطر
 عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون ذابيا للبحل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الاستئصال بالامر
 بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الاستئصال مدة الكرم فلا يفسد ما قط فان وقت الاستئصال مجي سر الصدقات من المال
 الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الاستئصال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيه باسم الله مجرى ما وصره بها ان ربي لغفور رحيم
 وهي تجري بهم في موج كالجبال وثا دس نوح ابنه وكان في معرك يابني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساروا الى جبل يعصين
 من الما قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقتين وقيل يا ارض ابلعي ماوك وباساء اظلي وغريق الماء
 وقضى الامر واستوت سطح الجودي وقيل بعد اللقوم الظالمين وثا دس نوح ربه الآية ومن قال في هذه القصة علم ان وقت الاستئصال بالامر
 بالاركاب هو وقت فور الشهور ومجي الابه الكبرى قيل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه يوضح وليكم لزوم تأخر
 المحقق عن وقت الحاجة وهو متفق اتفاقا لا صواب ان يستقط عن الجواب حديث بيان الاجال ويقال ان بيان تقريره فان المراد بالابل
 الاتباع وكان مخالفا بالقرينة وامره عليه السلام ان يركب بالركوب الزعم الايمان كونه كافرا منافقا وحل الابل على ذي نسب بالاجتهاد فقرر الله
 بالارادة ولهذا غاية على اسخطا وهو لغو واو المراد بالابل القريب سببا ونسبا بالقرينة كما كانت والابن داخل في المشيئة وهو كان عالما بان المراد من
 سبق الكفار لكن كان نظن هو علم اياه من منافقا داخل في الالبسة بعد الاستئصال ومن سبق عليه القول مخفقا بامارة ولا ذنب في هذا اسخطا بالاجتهاد
 كما زعم بعض الملاحدة من الرادافض وغيرهم فانه مخالفا لاهل البيت قصدا وهذا المشال بقصد افهم محل الصواب ووجه الكتاب عليه ان حسنات الاباء
 سيئات المقرين فانهم وثبت ويمكن ان يقال ان هذا النوع من ابنه كان كناية عن طلب الايمان اسي من نركب منار جاء ان يتد عند روية الآية الكبرى على علم
 به مقتضى ربه بايس الى قطع اياته لا اذ اهل موعد وبالنهاية ووعدها الحق من اغراق الكفرة وشجاة المؤمنين بانه مات كافرا فانا مستحضر فينب
 فماتية الصدقات على تعبهم اياه بالابل انشان الرسل ارفع بان يقولوا الكفرة ابلهم بل لهم ان يغير فامتهم ويغير بنهم بالاداء هذا ويل حسن
 حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطا في الاجتهاد ولكن ياتي عنه قوله تعالى واوحى الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قال يقول المتبادر
 من القوم البعداء لا القريب المحض كالابن فهو مسكون عنه نداء اهدا علم مني كتاب والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباد الله وقالوا اننا
 قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من احسن اولئك عنها مبعدون انزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبير في احد الفصاحا على قوله تعالى انكم واتبعون
 من دون الله صاب جهنم بان المسيح عبده النصاري وبزير عبده اليهود والملاكة عبدهم بنوا الملح مخصصا يا هم متراخيا فان قلت روي انه عليه
 وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما جعلك نبوا فركب ان المالا لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال
 لا جعلك بغيره فركب المالا لا يعقل فلا اصل له كما بينا قبل وقرر هذا الجواب في كلام كبار مشايخنا بان المسيح والزمير والملاكة من غير داخلين فان المالا لا يعقل ولم يترك
 بالحدث وهذا انما يصح على راسي من شخص بالغير العقل والاعمال على ما به المشهور من ان ياهم العقلاء وغيرهم فلا قلنا لا فسلم عموم مطلقا لمصوبين كلهم
 بل عمومهم انما هو في مصوب المياديين وهم اهل مكة والاصحاب كما ذكره الجليل فان الوصول انما هو في الموصوفين بالصلوة فلم يبقا ولا يصح والملاكة
 وغيرهم فاخر اخصه تحت والنسب ولشوله تعالى ان الذين سبقتهم في الدين سبعة ايات فليس بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

نسب الاتباع

فصل

فقد برز قول العام بخصوص جبره في اقل الجمع لعل زعمه انه اختصاص بخصوص وهو مقطوع وقيل العام جبره ان يخص بغيره مستقل وليس جبره ان يخص مستقل
 وهو مختار شيخ الامام أبي الحسن الكرخي والامام عيسى بن ابيان في رواية واني عبد الله الجرجاني بن سعي العام مجمل لا يجب التوقف على البيان وعندهم
 ليس بخصوص المستقل ولا المفضل في كتب مشايخنا والاصل انما استلج الى التفضيل بالمتخصص غيره لانه جبري على مطلق الشافعي ثم احل انهم انما يقولون
 به بطلان الجبر اذا كان مستقل كلاما لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام بخصوص من يعلم ليس جبره خلافا لغير الاسلام الامام والامام محمد بن الحسن والفاصل
 الامام ابي زيد واكثر معتبري مشايخنا في تخصيص مستقل بل لا يخص عندهم الامور فانه عندهم جبره جبره وقيل اذا كان بخصوص مستقلا بهما بسط المبرم العام يقي
 كما كان واليه بالشيخ ابو سعيد منا وقال الجمهور العام بخصوص بمعيين جبره فظنية الاخذ اكثر الظنية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عنه نعم قالوا انه
 اسي المخصوص لمعين غير مستقل لان بعد تخصيصه كما كان قبل تخصيصه جبره فظنية لنا استدلالا جبره بما يخص من العام بمعيين كما استدلو بالقوله تعالى يوحيكم الله
 آه مع كونه مخصصا بالتمام والبيد والكا فزاد ان المورث مسما وبالعكس والقوله او ملكات اي ملك مع كونه مخصصا بالاخت الرضا عنه وقوله تعالى اقبلي
 المشية كمن كاذبة مع كونه مخصصا بالمشية من غير ان يمس المصوبات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدلى على كون العام المخصوص ولو بالبيان جبره بانما يتبع
 الاستدلال به مع جبره المخصص وما قالوا انهم استدلو بالقوله تعالى واطل الله الصبح مع كونه مخصصا بالربوب المحمول كما قال امير المؤمنين جبره من رسل الله
 صلى الله عليه وسلم يعينوننا بما ينزلنا وما كنا لغوا بشيء مما ابتلينا به وقيل ان الربوبية فاما يصح لو كان الربوبية لا عند المستدين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يبين في الحال شي باها
 سنة انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حيالبيه وشك القنع المزمع كيف قال فافقه الربوبية والربوبية ولو كان الربوبية غير معلوم لما امرنا بالاعتناء عنه وعما
 فيه شبهة قد برزنا لفاء التناول للباقي بعد تخصيصه بالمال من لعل وهو اسي المانع الا جمل كونه راجعا في التبادر قالوا الخلف المخصوص بالبيان فانه يقي غللا
 ولنا عصبان من قبل له اكرم جبري نعم ولا اكرم فلا فاعلم اكرم واحد من جبري يتم فاعلم كمن جبره لما حكم بالعصيان واستدل على الجبر بان دلالة على فرد لا يقي
 على كل لا يقي فردا من سنة والاسي وان توقف لزوم الفرد على تقديره توقف دلالة كل على آخر والتحكم على تقديره توقف بعض معين على بعض معين اخر ففقدوا لانا لث
 واذا لم يتوقف ولا لكل على دلالة الاخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى جبره واجب بان دور المبيعة وهو عبارة
 عن التنازم بين شيئين لا يتشبه ولا يمتنع ولا يوجب جبره ان الاسماء وان امكن يحصل احد باحد دون الاخر كعدلى على واحدة وهما يجبران ان يكون بين الدلالات على كل
 فرد دور مبيعة وتنازم فلا يوجب الدلالة على واحد دونها على اخر فلا يتم المطالبة بالتشبه في ابطال التنازم بين الدلالات بانه يفهم بعد تخصيصه ويتبادر بين
 البعض فلما تنازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدركه ابطال التوقف بالذات والتحكم كما لا يخفى والاصلية فلانة اسي المخصص يصح حكما شرعا والاصل نيسه
 التعليل فيجوز ان يكون معلوما على كونه موجوده في البعض الباقي في العام فاعلم اسي الحق قياس مخرج بعضا اخر وهذا احتمال ناش عن دليل فليس العام لانا
 كما كان بل لم يكن قبل احتمال تخصيصه ناشيا عن ولائ والان نشاء قول لا تقرب فانه لا يدل على ان كل عام مخصص يكون فظنا فان العام المخصص
 يجوز ان يكون في غيره مخصص ايضا فمخرج التعليل او التعليل انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصص بالاسم شاعري وقيل في خبره
 الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشايع لانه لا يميزه المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلى فالحق في الجواب تخصيصه بالامات الواقعة
 في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه قد برز في التمثل لكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العلوم المخصوصة سواء كان جبره
 مستقلا ام لا على خلاف راسي الظنية فانهم انما يقولون بالظنية في المخصوص بالكل المستقل فقط وهذا موضع تفصيل ينبغي على وجه فرق الظنية على ما على هذا الميعود
 بجملة ما يتبعه على الحق الصالح فاعلم ان الشرط والصفة والتابع ويدل البعض لا يشهد حكما شرعا فانما حكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لتوقع الاقبال في العام
 والالاستثناء فالعام فيه مستقل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم معنى مركب ليعدق على الباقي بالموضع النوعي الذي لم يكن كذا في حكمه

الحقيقة وهذا هو معنى كون الاستثناء كمالا لما بقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام فخرج البعض والتعيين من المقيد عن الباقي إشارة الى ان المستثنى يتصرف
 بحكمه مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي هو قوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام بهذا الحكم فكذا حكم مقتطوع وحكم المستثنى ايضا مقتطوع لكن في ضمن
 الحكم فلا يصح حكمه لعله يوجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه لعله يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل
 بالصفة والشروط والغاية وان افادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام تنقل فانه ليس العام مقيدا به بل هو مقيد للحكم الشرعي المختلف حكم العام لظاهروا
 كعامرته قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده فافاده العام الحكم متوقف على افادة المخصص الحكم فيقيده الحكم على الايتنا ولذا لمخصص بعد افادته وقيل
 اعتبار حكم المخصص الايضه العام شيئا والتعليل متعارف الحكم المخصص لا يتقوى العام على منه لانه لا حكم له في هذه الحال واذا ثبت التعليل فتوجبنا بقاى تقيده
 او يخرج بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محلا وجبا لا يقال في العام هذا ما عني في تقريره كلامهم وبهذا يندفع ما قيل ان لا نسلم صحة تعليل المخصص
 لعمد خرج من العام بعضا اخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد له في محال في المقيس بهذا العام موجود وذلك لان العام لا يفيده حكما قبل اعتبار
 المخصص لان افادته قوفا عليه والتعليل متعارف الحكم المخصص فلا يكون العام معناه للتعليل بما قررنا يندفع ايضا لانه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في
 افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقتطوعا لان حكم المستثنى منه متوقف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة
 الحكم على الصدق بهذا المقيد وبغيره الحكم في المستثنى ضمننا فلا يصح تعليل الحكم المخصص بالمعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه مقتطوع ايضا ولا يك سقط
 النقص بما اذا كان الكلام المقيد بحكمه مخالف للحكم العام لكن في غير ما قلناه العام كما قيل على البيوع وحرم الميراث فيقول التعليل يعلل بوجه في بعض العام
 فهو حيز الغنية وذلك لان العام غير متوقف هنا على حكمه بل يفرض التعليل بل مقيد بالحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لا بطلان القاطع ونبيين كما سبق
 لا يتصور ووجه ان المخصص لا يصح التعليل كذلك العام فيلزم غلبة المخصص باحتال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص وذلك لان حكم المخصص قد ثبت
 اولاد حكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تقيده بحكم المخصص الثابت وان كان ايضا مقتطوعا قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام بالمخصص
 الكتاب بالقياس وجبر الواحد والايحوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس او اضعف
 منه وهذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم من دليلكم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك
 لان ما يلزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فلهتم مساواة لياه بل ضعفه من خلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
 ولا يكون القياس خيرا لياه كما في هذا العام كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فاحفظه فانه حقيق بالخطا ولعله المظن في الكلام لما ارتكز في كثير من اذهان من عدم
 شفاها او رد المخصص من ابيان حتى سمعت بعض اهل العلم اعلام المشايخ بالبيان يقول انها مقدمات شرعية لا قضائية بل هي تنبيهية شبيهة بخراب ومن هنا سقط
 الاستدلال الشبه العام الى حسن الاخرى من ان عدم العلم بالعلية يوجب جهالة في العام فلا يدري كماله لان التعليل ليس بمقطوع انا هو محذور احتمال فلا يورث الا
 احتمال خروج البعض لاف وجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فقدر بر قال الامام فخر السلام لمخصص شبه الاستثناء لاف وجه البعض اى لا يخرج المخصص
 بعض افراد العام من الحكم من بعد الامر ويفاد منه الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبهه بالناسخ لاستقلاله اى يكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص
 مجرولا بطل ذلك المخصص شبه النسخ بطلان النسخ الجبرول فكذا الماشبهه وبطل العام به جهالة لثبته الاستثناء كنعدي جهالة اليه اى يصير العام مجرولا لجهالة الباقي لجهالة
 الاستثناء فكذا حكم الماشبهه من المخصص واذا كان المخصص سلوا شبه النسخ بطل العام يصح تعليله اى تعليل المخصص كونه كلاما مستقلا كالنسخ فانه مستقل لانه كما
 يصح تعليل النسخ يصح تعليله واذا صح التعليل وبه غير معلومة فلا يرشدكم فيجب به فجل المخرج جمل الباقي وشبه الاستثناء بوجه قطعية كما كان
 لان الاستثناء لا الغير العام كما كان عليه قبله من القطعية واذا اقتضى احد الشبهتين البطلان بالكلية في صورتى الجهالة والعلم والآخر البطلان على ما كان

لا يصح تعليل الحكم العام بالمخصص

لا يصح تعليل الحكم العام بالمخصص

شرح مسلم الشيرازي

فلا بد من العلم من كل وجه في الوجوه لان على ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل ينزل من العقليته الى الظنية لا سيما في حق العلم دون
 البطل وفيه نظر ظاهر لان شبهة الناس ليس في الموضوع الجوهري الا لفظا والمعتبر المنة وليس في الشيء مثله باله كيف والناس في بعد ثبوت الحكم وبطلان
 من يد الامم الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع انقص شكله الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في الجوهري فائدة عامة في المعلوم والجوهري
 وبعضهم تجاوزه لحدود وفروا في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعوية لاعلمية وتحتاج كلام هذا الجوهري الامم التام في القرن ان المحقق كونه كلاما مستقلا
 غير متوطنا بصدق تفصيل ليس الا لانه مفيد لكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيتم منه ان المراد بالعام سوى ما يتناول له هذا تفصيله لاجل المعارضة
 كما ان الناس في مخرج الحكم لاجل المعارضة وهذا شبهة بمعنى وليس بالاستثناء فانه تقييد للاستثناء منه ووضع الفادة الحكم على هذا المقييد ويفهم ضمنا الحكم
 سطر غيره الذي هو المخرج ثم ان المحقق لحكم ان الحكم على بعض افراد العام من يد الامم كما في الاستثناء والحكم على الباقي المعتبر بهذا المقييد في الجوهري
 شبهة الناس فيقضي ان يبطل المحقق لان البسم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناس الجوهري وشبه الاستثناء فيقضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل
 الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيقال اقول المشركين ولا يتقبل البعض الميعن منهم قلت على هذا يلزم ان يصح نسخ ما ايفاء وقد نهوا عنه
 المعلوم بالعكس كما قررنا في هذه مقدمات علمية لا شعورية اصطلاحا ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعلته ينزلي جرمي على تسليم ما ينفي عليه
 الامام الكرخي والافاقا التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن العام ان القول بطلان العام لهما لقياس المخرج الموجبة للجملة
 في الباقي لا ينافي على راء فانه راء لا يبطل العام بجملة المحقق اجاب بانه بناء على المنع بالبل بالعام قبل البحث عن المحقق ولا كان احتمال تامة يبطل
 العمل حتى تظن انه لا تعليل هذا وهذا لا يرد ولا يرد فانه لم يقل بان العام يبطل بهنا بل انما قال ان هذه الجملة تقتضي بطلان العام وهو راء
 لم يقبل بقوله ان مقتضى الجملة في الجوهري ذلك لكن لا يبطل المخرج اخر فيقضي بطلان هذا الجوهري وما افاد في الجواب غير منفي فان التوقف في العام الى
 البحث عن المحقق لم يقل بهنا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقر الكلام نحو ان قصر فقل ان المحقق الجوهري يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
 للنس العام لكن يورث احتمال الموضوع فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لا احتمال التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجود فانما يتابع الشيخ ابي ثور
 قالوا يبطل العموم بعد تخصيصه من جهة الى الواحد مجازات محتملة وليس شيئا منها اولى بالارادة فكان محتملا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اى الاجمال اذا كان
 المجازات مساوية ومنها الباقي بعد تخصيصه ج لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسألة** العام المحقق مجاز عند جماهير الاشاعرة
 السابيين والشيخ ابي الحسن الاشعري وشبهه به المعتزلة وقال الخليلي والشرافية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الايمية الاشعري من ان العام المحقق
 حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشافعية العام المحقق حقيقة في الباقي مجاز سنة الاتفاق عليه لان عند المصدر مخصوص
 بما اذا كان مخصوصا باستقلال المحقق الا بالافاء وروى عن الشيخ الامام ابي بكر الخصاص من الحنفية على النقل الشافعية العام المحقق حقيقة ان
 سببه غير متصور وروى عنه كما نقل الحنفية وروى عن سببه هذا جده من غير ما عرفت من حيث لا يشاء لانه العام المحقق حقيقة ان كان الباقي جمعا و
 قال ابو الحسين المقرئ وبعض الحنفية العام المحقق حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمقتل مجاز وما عرفت خلاف بين الحنفية في ان العام المقرئ
 بشرط اوصفة او غاية او شبهة ليس مجازا لانه وانما وقع الخلاف فيما خص بمقتل فلفظ البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاسي من
 الشافعية العام المحقق حقيقة ان خص بشيء او شبهة والمحقق من غير ما عرفت وقال عبد الجبار المعتزلي على ما شتهر منه العام المحقق حقيقة ان خص
 بشيء او صفة وان خص بغير ما عرفت بل هو حقيقة ان خص بلفظ مجاز ان خص بغيره كما اعتلجنا وحسب او العادة فمذهبا ثمانية هذا هو لانه حقيقة في الاستثناءات اتفاقا
 عند كل من راء ان له صفة فلو كان الباقي ايضا حقيقة لجه تخصيصه لزم الاشتراك في الحقيقة بين الكل والبعض هذا خلف للاجتماع على بطلان ولان الاشتراك

خلاف الأصل ولا يلزم اشتراك لفظي بطلان غير محصورة لأن التخصيص إلى الواحد وما فوقه من المذهب إلى الاستغراق غير محصورة والقول بتجريد
الاشتراك بين الكل والخاص المشترك وكل مراتب التخصيص من أفرادة يكون استعمال اللفظ فيه حقيقة واحدة فان الكلام هنا في الاطلاق
على البعض خصوصاً ولا يعني كونه حقيقة فيه الوضع للتقدير مشترك فافهم وهذا لئلا يلزم في القصر لغيره استقلال فانه ليس العام فيه مقصوراً على البعض
ومن ثم لا فيرسل استقلال فيما وضع له بالوضع الاول وهذا الكل الاول فلا يكون مشتركاً ولا مجازاً فان العام في الشرط مستقل في الكل وهو متعلق
الحكم التلخيصي لكن لا يخرج الجزاء في بعض الافراد فتفقدان الشرط وفي النهاية انما العام مستقل في الكل والحكم على الافراد التي قبل النهاية وما اعتبر
التقدير الحسن بالنهاية ثم اعتبر عمومته في افراد هذا المقيّد وعلى كلا التقديرين لا قصر ولا اشتغال في بعض ما وضع له أصلاً وفي الاستثناء العام عام والحكم
بالصدق عليه المقيّد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الواضع لما يصلح له الحسن المقيّد بالصفة ففي بدل البعض العام مستقل كما كان لكن المقصود
بالحكم البديل وقد مر مراراً واحترض اولاً كما في شرح المحقق بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص بان يخرج البعض من غير ان يخرج
فلا اشتراك ولا مجازاً قول في وضعه ان ارادة المتعترض لقوله ان ارادة الاستغراق بان ارادة تعقلاً جرت بعمل الكل ففي كل مجاز كذلك فان
تبعث الحقيقة بان فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالاً بان يكون مستلماً فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض
والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطاً للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالاً للبعض فالمجازية او الاشتراك لازم على انه لو كان
مستلماً في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن بغضه وضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض يتم بزيادة البعض المتعلق بالحكم فارادة البعض الاخر معه بعنوانهم
واجب هنا بان المراد الشق الثاني والعام مستقل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج
عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان فيها يتركب من مجموعها الحكم شي آخر كشيء اليه مثل طول التجا وهكذا اجهتها المذكور العام و
المقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا الطريق الى التبرير غاية انه طول من التعبير بمفهوم آخر ولا نوعيه وتلك است وابتدأ فالتحليل طرقتان
للتبرير الاول قصر والتأنيط طول فانه قد لا يكون الجوابان وهذا انما يتم في الاستثناء وسخوة فانه لعدم استقلاله واندر اجهت تحت القاطعة يصح فيه الحكم بان
مع التقييد يعبر عن الباقي وهو دال عليه دلالة المكبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه
ليس مرتبطاً بالعام بل مقيّد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد فلهذا المعارضة يصرف قرينة على ان الحكم في العام على البعض لا يصح
المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستلماً في البعض فقط والاكرام اللغو قطعاً وايضا ليس الاستعمال الاطلاق لفظاً على معنى
ليكون ما يتقادمه مناطاً للحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستقل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر داعية خلتها بان ارادة
الباقية في العام المخصص ليس يوضع ومستلماً ثانياً غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادة بالاول والاستعمال به بخلاف
المشترك فانه في ارادة البعض الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة وفتح بان الكلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة
الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادة بخصوصه لقرينة التخصيص فان الكلام في المخصص من
العام ونحوه ثانياً لا بد له من استعمال ثان فاما كان للوضع فلا اشتراك والافالمجاز وان قرينان في التخصيص مستلماً في الكل وحكم
على البعض كما قرره الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير مستقل ودون المستقل ولك ان يقرر الاعتراض بان الاستعمال
في المعنى عبارة عن ارادة من اللفظ ليكون مناطاً للحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق وسيحكم عليه بالذات فان الحكم
المتعلق بالعام متعلق لكل واحد واحد من اعماده غاية ما في الباب ان مع ارادة ارادة بعض اخر متعلق بالحكم لذلك بعد التخصيص ايضا استعمال

في الباقي بالذات وهو متواطئ الحكم كذلك الامة سقط الحكم على بعض اثارها المخصوص وهذا لا يعمى الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعد والاستعمال
والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضييقية فان قهر المحذور بها في ضمن الكل وليس مناسط الحكم واذا اريد الجهر لمخصوصه صدر
منه بالذات ومنه بالذات فاختلاف الاستعمال ذلك ان تجيب عنه بأنه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنه بالذات فيكون مناسط الحكم الثابت لكل على
الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد تخصيص فاستعماله فيه واردة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويسمى الآخر
سكوتنا ومنه في الحكم الخاص هذا استعمال متاخر للاستعمال الاول فان كان نوبت اخر فلا اشتراك لازم والاقا لجاز فانهم ولا عترض ثانيا سمي قال
الامام شمس الامة السرخسي ان الصيغة لكل فانه موضوع له وبعد تخصيص بعض هو الكل فهي مستعملة في وضوح له فلا اشتراك ولا يجوز قول هذا من غير
فان العام به اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة وعرفا ولذلك اسي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعنيين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح
له فاشترطه البعض لم يكن غير الموضوع له لكان شتركا وتوجب كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان حطما فالاستغراق لجميع افراد مطلق نحو الرجال
وان مقتضى الجمع لغير مقتضى نحو علماء البلد والعام المقرون مع تخصيص مقتضى به واللفظ استنادا للجميع ما يصلح اللفظ المقيد بهذا الصيغة نحو الرجال العلماء والرجال بالاعلماء
لا يتم الا في غير مستقل وهذا التفسير الامام الميراثه مخصصا وكلامه انما هو في العام مخصوص لم يستقل فغيره بالذات بين واقصم لثانوية والفقهاء قالوا ولا التفسير اول
للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قيل فهو حقيقة الا ان قلنا لا نسلم ان التناول له سابق كما كان قبل بل كان التناول قبل له
مع غيره فانه كان لكل والآن التناول له وجوده فيقول هذا اسي كون التناول له وحده لا غير صفة متناوله لما يتناوله وانما لم يتناوله ولم يخرج قلنا لا نسلم
انه لا غير صفة التناول بل نقول هو غير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اسي التناول الذي بعد تخصيص له بخصوصه ثم انه
لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الجوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فانهم وذكر ما سلفنا فانه
يشتك كثيرا او قالوا انما يسبق الباقي بعد تخصيص الى القهر وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى القهر عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة
وهو دليل الجاز وتحتل ان يحرمه قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مقصودا قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المحرر
فاباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويترتب بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اسي ارادة الباقي
بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة الجاز فغيره ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا ينطقل قال الامام في الاستدلال العام ككثير الاحاد
فكل رجل بمنزلة كذا وكبر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اسي في كبره لا بساوا واذا بطل اراؤه البعض لم يضر الباقي
فجازا قلنا ان العام مطلقا ليس العام شيئا اسي مثل كبر الاحاد من كل وجعل في اعادة المنسبة فقط كيف وفي التكرير الفاظ مستعدة مستعملين مناسط
مستعدة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الفاظ وفي العام استعمال واحد لفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض لم يستعمله
قطعا اقول قلنا ايضا لا تقترب فيه فانه لا يلزم الجاز نه جيفة الاقتصار دقة كان اعلا في المدعى بل ينافي كما لا يخفى فان في كبره لا حاد فاذا بطل اراؤه البعض لم يضر
الباقي جازا قلنا انما هو ملك يقول به بان العام ككثير الاحاد الا انه اذا سقط البعض فبطل الاقتصار المعنى فللباقي صفتان جينية ان بعض الاحاد ككثيره
الجينية حقيقة جينية كونه متقصر عن بعض اثاره بل هذه الجينية مجاز ولا يلزم الجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملة حتى تكلف جيبا كما يفهم من التفسير والجواب ان الباقي
بالجينية الاولى بل هو بدلول مطالبى للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا لكل ايق والاي لم الجاز لانه موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان منبه مخالف
لما جاز على ان لفظا واحدا بالتبتي الى وضع واحد معنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا ففهم قال ابو احسين لو كان الاحسار كما لا يستقل بوجوب
تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقتضى بكمكان

لما ان يتبين في مستفاد من اللزوم في وجوب التقيد بالجوهر في المعهود وقد مر من الكلام ما يكفي لتمامه في المرام وما اوجب به من اقتض الملائمة بين
 هذا العام والخاص في الكونه مستعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين يقتضي من اللام فاشارة فانه قد ظهر
 لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بغيره غير مستقل يستفاد منها مفهوم يقتضي على البعض الا فراديه او
 هذا البعض فلو كان فيه تجوز المكان من جهة التقيد به وهو موجود في المعهود ليعينه فان دخول اللام على معناه وقد يقتضي بالتعيين استيفاد من اللام
 فيستفاد منه مركب يقتضي على فرد معين او افراد معينة فمذهب الجواب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم والعام هو الدال
 على المعين المستفاد وكل من خبرته كذا من زيدان الكلمتين من شدة الاشتراك عارضا كلية واحدة من ذلك لانه لعل العلم بانها كلمتان موضوع كل منهما
 ليعينه مجزء اعتبارا من لا واقعية له مع انه قال انهم به اي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على النقل عن المعتمد فانه نقل هذه الالهام في صورة
 التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا ومجموع الامر من من العام والاستثنا حقيقة هذا ثم ان هذا القول ليعيد مخصص لعل مراده ان العام في صورته التخصيص
 ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة غير مجموع العام والاستثنا فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
 للكليات فتدبر وما قيل في الجواب ان للمعرب بالعدد وحقين للجنس قبل دخول اللام في الاشكال والمعرب والجماد فلا يلزم المجازة في تبيينه بخلاف هذا العام ان
 وضعه ليس بالكل فلان في فية لانه ليس الاسم موضوعا لمعينين والالزام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس والعام للمعرب فيحصل من المجموع ان
 المعرب وكذا الانسان وفيه امل يظهر بالتأمل ولانا سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثنا فيحصل من المجموع معنى وكذا
 وبعد العمل يمكن ان يقال مثله في العام القارن لغير المستقل ثم اراد ان تحقق الحق في وضع المعرف فقال وان كان لا فرق بين المعرب والاشارة الى
 بالاشارة الى المعلومات في الاولى بعد سطر في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو الامتياز انما يحكي من التنوين واذا دخل عليه اللام
 الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الامتياز وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا لتعريف الجنس ثم قد يقصد للاشارة بخصوص
 المقام الى حصة المعينة المعهود وقد يقصد الى حصة متميزة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرده اصلا على حسب الحقيقة المقام كذا
 قال اهل العربية على هذا مفهوم المعرف تعريف الجنس انما يشاء من المقام ولشأنه من المقام تحيل وجبين احدهما ان اللفظ للجنس المشار اليه من
 المعرف وليعلم الحقيقة في كل الافراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا اطل قطعاً وان الرضي به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر سببالات
 الصماجة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المدة بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم يغيروا الى استدلال آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه
 مستحق في الكل بل انما حكوا اللفظ العام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف بالام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد والنقل
 من احدث العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اية ولم ينقل بل الذي لو تواتر بهم المعرف على العموم من دون حاجته
 قرينة والله عليه صبر فهم الى الجنس انما كان للعارف من العموم لكن عدمه من لصيغ الموضوع له والعادة وان هم اهل الاصول قاطبة من تخفيفه
 والاشارة الى الكيفية والجنسية بل الظاهر في اللفظ هو هذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشبهوا من اهل العربية
 ان تزلوا الى الحاشية انهم باطل البينة ثم اشار الى ما قيل في ما ويل الاجماع لقوله الا ان يقال صارا للمعرف باللام حقيقة قرينة في الاستغناء
 فتدبر وما تيسر الى العربية باعتبارها محل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وما اذا جاز محل التبادر على
 كونه مستعملا في حقيقته وهذا الباب التسديد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان التعارف في الوضع العام
 للمعرب لا للناس والكان الموضوع له خبريات حقيقة لا لغيره الذي جعل له الوضع لكن يجوز ان يكون كلمات تحتها خبريات

الاشارة

وإذا عرفت ذلك فليحذر أن يكون لأم التعريف من هذا القبيل فانهما مع اشارتهما الى معلوميه لميته تنسج الى اقسامه المعروفة فيكون تلك اقسام
معاني وصفتها وعلى هذا عموم مدلولها كعموم مدلول كل والفكرة الواحدة تحت اللفظ وهذا وان كان لفظا لكنه اوفق بهذا سبب اهل العربية وعلماء الأصول
المتنبى ولعل سبب التلطف ان اللام لم يفتح بوضوح التعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الاحاد والمعز به وهذا مخالف لطوائف اهل
اهل العربية ثم على هذا يكون العدد الدنيء والاشارة الى الخمس من الموضوع له وهذا متوجه قواعدا اصول العلم ليشهد التتبع ان الحمل عليهما
فيما اذا لم يستقيم العدد والاستغراق فمفسرهما بالقرينة ولذا لم يقل عن احد المتكلمين جواب المستدلين به باحتمال واحد منهما فاحتمل ان الاسم في
حالة التثنية للجنس واللفظ المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هناك معهود بجميع الافراد استغراقا لتواتر استدلال الصحابة به والمصطلح الكلام
اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولو لم يصح العطار ما اقتضاه هذا والعلم الحق عند علماء الغيوب وقال القاضي شاذلي مثل ما قال ابو جابر
الا ان الصفة عنده كانت انما هي كما كانت محض عقل فلم يجعل لخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى التوجيه فقال
وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والخصوص منه غير زائدة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون التوصيف
نفسه تخصيصا بل تخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن هو بل تخصيص بها لفظية لان التوصيف لقيده وهو ضد الاطلاق ومن
البيان ان الناموس حال الاطلاق اكثر منه حال التقيده فان قلت يجوز ان يكون التقيده باعتبار العقل فقط وج قد يكون الصفة مساوية للموصوف
قال فلما يكون التقيده اعتبارا فلا يقاس عليه على انه مقصور بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزء فلا يكون اختصاصا بغيره من خارج ايضا فلا يكون لفظيا
فقال شاذلي اجماع اهل البكر المحصاة الراسي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي في نظام الجمع فيكون حقيقة فيها لانه اكثر من اثنين كذا نقل بحقيقة الشاذلي
لقلوا عند ان العام بالشمول بغير المحصور في ذاته غير محصور بكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الا نام ليس باللفظ العام فهو ليس في
هذا المقام في شئ فان الكلام هنا في صفة العموم والاف في انظر العام فابرا وقوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب بل في انما يخص متصل النكاح غير
مستقل ومتصل ان كان مستقلا به اسما بذهبه الشاذلي فمما انا متخلص به هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والمنقطع
التخصيص في اول اخراج فيه بوجه اعلم ان اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء على الاستثناء المنقطع فقول لفظ الاستثناء استثناء حقيقة في متصل
حقيقة فيه اي غير متعلق بلفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متعلق بموضوع محض واحد مشترك فيما هو متعلق بالمعنى المشترك بل
على سبيل المثال الحكم السابق بالا واخرها سواء كان بحيث لا يزال الا واخرها لا يدخل ما بعد ما فيها قبل او لا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا جازما
وهذا المذهب لا يجوز ولا يجوز الى طائفتان فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع اجل من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائفتان
يرجع الى الاصطلاح لكن الاخيرة فيه ان يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف الاستثنى وان استثنى فكذا فاستثنى باستثناء المنقطع ثم لا خلاف الا في
صحته اي الاستثناء المنقطع لغيره الشرط لصحة النكاح لصدور بوجه ما فيها يتوهم فيه الموافقة فافادة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه لا يستدرك
اي دفع التوهم من السابق نحو جاز القوم الاحماء اقامه يتوهم من جهة القوم مجئ الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء والمنقطع وما زاد اللام
فانه يتوهم من لفظ الزيادة وجود النقصان ففيه التقيد بالاداء لعل الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا تعد وجود النقصان
على المثال ولعله ما زاد شيئا الى النقصان واذا كان من شرط النكاح فمما يتوهم الرقعة فلا يقال ما جازني زيد الا ان الجوز العرفي مستلزم اداة
الاستثناء حقيقة في متصل اتفاقا ومجازا في المنقطع في النكاح وقيل حقيقة فيها ثم اختلفوا فيقول مشترك لفظية وقيل متواتر لانه لم يكن النكاح
معقولا في الاداء فانهما موضوعا للجزئيات لغيره عام فقول اي وضعت لهما المعنى فيهما اسي لاجل اتقوا ومنه واحد مشترك بينهما وجعل اداة

سبعة عشر من المبادئ العشرية منصوص منها ثلثة في العرف والاعتقاد لم يصديق عليها عشرة فان صدق المقيده لا يستلزم صدق المطلق فغير
 بهذا المقيده من سبعة كما يعبر عنها بلفظها فبإزالة عبارة الطول واقتصر فلهذا جاز ان يعبر بها بأشواوح انصرف ما قال المصنف ان اراد ان العشرة لا يميز
 ولا ينقص ان حقيقة لا يتغير لعلنا لا يذهب والنقصان بل يصير حقيقة محدودة آخر فليس يمكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة محيا زاعن سبعة بل لفظ العشرة
 على الحقيقة وحكم عليه بتفويض بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا والبقية السبعة والاخر هو سبعة والمركب التقيده على الصدق عليه وان اراد ان العشرة
 لا تشمل هذه المقترحات فبإبطال قطعها بهذا الظاهر اندفع ما في التحريم من ان يلزم اللغز في الكلام فان ذكر جميع الاثر او الحكم على البعض مما لم يوجد في الكل
 وليس له ان يصدق امكان التقيده من البعض بلفظ والى عليه وجه الاثر فاع ان الدال عليه عبارة ان الطول واقتصر والمركب محييا بها شوا وتكلم كما ان شاء
 يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا هذا ان شاء عجز عن سبعة بلفظ السبعة وان شاء فلفظ العشرة الاثنية ثم انه لو صح
 هذا المذهب اي القول بان عشرة سبعة من سبعة لزم اللغز قلما كيف لا واذ كان العشرة بمعنى السبعة فأي معنى لقوله الاثنية فان الاخر اخرج قطعها
 بالبيان الى اللغة فاستثنى مع الاداة لغزها فان قلت ان قرينة على ان المراد بها سبعة ولولا لما علم قلت سبب انه قرينة لكن القرينة لا يكون ملة
 ومن هنا يصير الاداة مع الاستثنى ملة في السرفية ان الاستثناء لما كان غير مستقل لتقيقة الارتباط مع ما قبله واذ صار ما قبله سبعة سبعة فلفظ الصحيح الارتباط
 به فلفظ قطعها مع لا يتوجه اليه بالقول ان الاستثناء لا يدل على حكم معارض الحكم المستثنى منه فلفظ الاثنية ليس على ثمة وبه تبين ان المراد بالعشرة
 السبعة كما في سائر المقصودات كما يعود الى الشا مني به فلا يكون الاستثناء محلا وذلك لان غير المستقل لا يقيد بمعنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
 ظاهر جدا وانما اربابا العشرة سبعة الصحيح ان يرتبط بالاثنية فلا يقيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لا استقلال له ليقيد حكمها لفظا العام فيدل على انه
 مخصوص ثم ان ما يعود الى الامام الشافعي به لو كان حقا لكان المفهوم من قوله على عشرة الاثنية عشرة الاثنية منه وليس ما فوق سبعة
 الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فانهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا تنفست
 اليه الحكم ولا يفهم من الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة اللفظ فانهم واخفا فقد بان لطلان هذا القول باقوم حجة لا يخصصها شيئا
 وحكمه انه انما يخص فيه بل العام استثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب يصديق على الباقي وهذا
 فعدناه صالحا ثم ان المصنف انما اقتاد ان المراد من استثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي اعداءه وان تحقق ذلك
 فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من استثنى منه لانه لا اخراج منه اذ لا حكم الا على سبعة بالالتحاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
 منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ونفيا فلا اخراج من الحكم المذكور في المصدر الا بقرينة الجمع لولا لدخل اي لولا
 الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فلا استثناء بفتح الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما تستعمل في التركيب لا فاداة ان الحكم المذكور في المصدر
 سبعة فقط فتأمل جوار هذا ظاهر لكن طريقة اي هو اما ان يكون العشرة على معناه وسبعة مستقفا ومن المجموع او يكون مستعملا في سبعة الحق بهذا
 ومختار المصنف الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يرد بالعشرة كما لا يرد الا بالثلاثة لافاقا ولو كان العشرة كما العام اذ يلزم
 الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الالبس الاخراج فكونه اقرا بالثلاثة لا يستلزم ان يكون العشرة
 على معناها فان الاسناد والى ما لقي بعد اخراج الثلثة فلا تقرب فتأمل فقال جماعة منهم الشيخ ابن الحارث لرد عشرة اذ ولكن اخراج ثلثها
 ثم استدل على الباقي وبها يتحمل جميع الاول انه المطلق العشرة على كمال معناها واسناد الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو سبعة الثاني ان لا يقتضي خروج
 الاثنية عنها فحصل مركب التقيده على هو العشرة المنقوص منها ثلثة فهو لا يصديق الا على سبعة فيرد به سبعة بهذا الوجه فان كان عرا وبن الحارث لرد

كما نرى صدر الشرعية متا وغيره فيلزم عليه العرفان ذكر البعض الآخر بل يجوز وان اريد ان في فوجي غايه ما يلزم التغير عن سبب بطريق الطول ولا
باس بر اتول في البطال قد لا يكون العموم الصحيح للاخراج الا بعد الاستدلال اذ ارجح النكرة في سياق النفي نحو ما جاء في الاريد واذ كان العموم بعد الاستدلال
تكييف يكون الاشتداد بعد الاخراج فتأمل فان فيه نظرا اما اوله فلان يراى عليك ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاستدلال والالزم التناقض
والاعموم قبله فلا تخصيص فاهو جواكم فوجوا بنا واما ثانيا فلان عموم النكرة النفية عندنا بالوضع لا بالحل وقوع النفي عليه عقلا واذ كان بالوضع
فالمشكك يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاستدلال فمخرج الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدرو هو كما للمفوط
واليه الاستدلال حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى لعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح
الاخراج ولا التخصيص والالزم التناقض الا ان يراد بالاخراج والتخصيص عن العموم البدي الذي يكون في التكرار ثم يلزم لورود النفي
في الباقي كان على هذا يجوز الاستثناء النكرة في الاشياء التي يثبتها الله اعلم ما هو العوايب وهذه الجملة قالوا في البطلان الراي الاول والاولم
يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت بيتا نصف السجارية الا النصف لان المذكور سابقا لم ينصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت بيتا نصف السجارية الا النصف فيكون الخرج الربيع وقد
كان المقصود استثناء النصف بغير ثم الربيع اذ كان مستثنى لبقية الربيع وهو المراد بالسجارية فيكون الخرج ربع الربيع ويكفي الى غير النهاية قلنا
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع في السجارية مستثنى في النصف والمرجع السجارية باعتبار المفهوم
اللفظي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصح المصير اليه كيف لا وهل هذا الاشكال ان يقال
رايت اسد اسلم ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالكلية المحض المستثنى عنه فانه يجوز ان يستعمل السجارية في معناها كما مر ثم يرجع
الضمير اليه فيقدر بر وقاوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه المستثنى قلنا المراد اهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج
تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لو لا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللفظي ظاهر لا
باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتناول من ضرورة بلجية لا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا الحل المبني لتبين حدود من العبيد عادة
ان يميل به الحكم الغفيرة في موضع الاستثناء العظيم فتدبر وقاوا ثانيا في اسمى في كون الباقي ما ومن لفظ المستثنى منه البطلان الضميرية العادة ووجهه
ارادة عدد من حدود هذا هو الذي مر من صدر الشرعية اتول فرق بين المفهوم والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما محسوبا لانه لا يكون
مراد كما في الجواز وليس العدد لهما الا باعتبار الاول اسمى باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع بمقدرة منقول من اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة القول كونه لهما باعتبار الفهم المفهوم اللفظي فليس منحصرا بالعدد فان كل لفظ لفظ في المفهوم اللفظي بمعنى انه
هو المفهوم من اللفظ وان لم ير دلي لبعض المواضع بل انصوحية ليست الا انصوحية الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما يسد احتمال كونه لفظا في
حيه الاستثناء وقال في التفسير مجيبا عن هذا الوجه ان انصوحية بمعنى عدم احتمال الغية لا يكون من اللفظ لانه بل انما يكون من خارج فلو كان
العدد لهما كان انصوحية لتخرج وهو الاستثناء قائم وال على انه اريد به معنى اخر فيكون انصوحية الباقي لانه استثناء ولا يبعد ان يقال من
لصحة العدم وعدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتية او فوقية بالجملة لا يجوز ان يطلق احد على انه لا يحل هذا الفهم من التجوز
انه مرجع اهل العربية فلا مجال للتعني هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز لم يبق القصور الى

المفصلة في مثلات الاحتمال الاستثنائية هناك فيجب احتمال المحذور على ان يتحقق جواب التحري الفعلي تاما فان هذه النصوصية من خارج اذا كان
هناك استثناء يكون ايضا في الباقي والآن ان يقال ان المنسوخ كانه يطل في احتمال المحذور الاخر من الخارج يطل فيه احتمال الاستثناء ايضا من خارج
فتأمل فيه وتعالى القاضى المجموع هو عشرة الالتمه موضوع بازاء سبعة يعني ان استثنى من منع ارادة الاستثناء او استثنى من منع بازاء الباقي كما لو جمع
لشئ اسمان مفرد ومركب واليد مال كلام طالع من الخفية بل محقق ومنهم من راد الشرع به اقول يلزم علينا ان يكون وضع له بل لكل عدد واسما غير
متناهية فان كل ترتيب لاعداد لا تقف عند عدد وكل عدد اذا استثنى منه ازاوية على عدد ومبين لبقية ذلك العدد وقد علم ان المجموع موضوع بازاء
الباقي فلو لم يكن المراتب كلها مع استثناء ازاوية على عدد موضوع بازاءية فتدبر فان احتمالا لازما في غير الحق لا كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع المنسوخ بازاء معان غير محدودة والافعال كما انه يجوز وضع لفظ بازاء معان غير متناهية بوضع واحد ككسب يجوز
بعدها العكس ايضا وروا ايضا بلزوم عدد الضميمة في الالفاظ الى جزء الاسم لان السجارية الالفاظ ما بنيت لمعد كسب ج والسجارية جزءه اسبغية
قولهم هذا فهمهم من قول القاضى ان السجارية الالفاظ اعداد اسماء من قبيل كسب فاذن الضميمة حتى يربح بل الضميمة حينئذ مثل زوايد لغم كان
في الاصل ضميمة راجعا ولم يكن جزء لفظ فافهم وروا بلزوم تخصيصه وافتاد الحكم النحوي المفهوم للفظ فافهم وافتاد الحكم على اسم جنس ففي
الحكم مما عده وهو مودود عند الجمهور وان قال بمن لا يفتد به وروا بلزوم التركيب اى تركيب الاسم من كلمات فافهم وافتاد الحكم على التركيب من كلام
اربعية في نحو ثلثون الا احد عشر وهو اى تركيب اسم من ثلثة حال كونه في غير المحكي نحو ثلثة فافهم وافتاد الحكم على التركيب من كلام
عبد الله فانه جائز اتفاقا ولا عبرة بظاهره لغيره ان امتناع التركيب من ثلثة انما هو اذا لم يكن الاول معروبا ومنها ككسب فينبغي ان لا يمتنع
وهو خلاف المدعى والظاهر فيها الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجمع من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنقولة
الاجمية ولا حرف خلاف للعد بالاستقراء ثم لما كان هذه الايراديات انما يروا اذا اراد القاضى انما كلمات مركبة وجعلت كلمة واحدة وكان
القاضى المنسوب اليه عند هذه الارادة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلافا للبدئية القطع بان المفردات ما يمتنع على اوضاعها
اعلم ان المقدم قد سلم للبدئية بقاء المفردات على اوضاعها مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلافا للبدئية القطع بان المفردات ما يمتنع على اوضاعها
حقيقة في سبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة بمعنى ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعه لها ويحصل الجواب
منه ليدقق على سبعة وهي عشرة نقص عنها ثلثة وليس هو الاسبغية لا يتبادر الى اذهنهم غير ما قال المقدم موافقا لما في التحريم وغيره وبما يرجع
الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول خير صحيح فان المذهب الاول محصله ان استثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه
مستعمل فيما وضع له فان هذا من ذلك واما المذهب الثاني فنقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور لكل
بقية الاستثناء على هذا لا يرجع اليه فان محصله ان الحكم على افراد ليدقق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبنا على هذا المذهب
صدر الشريعة وقال المذهب ثلثة واختاره هو الاخير الذي ذهب اليه القاضى وح لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقي بالوضع لا
للمركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قبيحا للمذهب الباقي ولا العجب منه كيف خفف عليه ان اذا كان المراد بالثبوت
منه الباقي مجازا بقية الاستثناء فان الوضع النوعي للمركب انما الدلالة المستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال
فما يرجع صحيح فقد ظهر لك مما ذكرنا عليك مما را ان المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومحصله ان المستثنى منه على حقيقة هو
اخرج عنه المستثنى والدال عليه الاوادة فحصل من هذا المركب مقوم مركب ليجوز عن الباقي واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب

ان كان

الشرعي كغيره وان الذنب الثاني ان عمل عليه فهو حق والافواه باطل فثبت على اللغو وقطع كالباطن ان هذا التفسير يدل على الباطن بالبرهان وتقدم
ان المدلول الوضعي يكون مقطوعا عن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على
الباطن كما قد سئل عن الباطن في ذكر العشرة ثم يعيده بما يفيد اخرج البعض ثم الحكم على الباطن مذهب الكلب اشارة الى ان حكم الخارج
مخالف لهذا الحكم احيى الحكم المخالف مستقفا ومنها لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبت ان الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق
فليس كغيره من القرب فانهم قد اطنبوا الكلام في هذا المقام وان اقصى الى التكرار لما كان قد ذكر في اذان الضل من العلماء ان قول الحقيقة
في تجزئة التعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية وكون الثاني نشي فري حتى سمعت بعض من ايشا راليه بالبيان يقول قولنا لا يتر
لمن له حسن ادب بالراطين الكرام ان يحقوه به فحين وصلوا المقامات العظام والنداء الذي به الاحتمام سئل شرط الاستثناء والاتصال اسه
الاتصال بالاول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يحدد في العرف متصلا فلا يصح الاستثناء والافتقار لسبب من الاخذ او بعض الافتقار
بالاخذ في كلام آخر فانه لا يحد كذا واما احصاءه فمروي عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة ومنه
رواية الى الحكم كذا في السحاشية وبعده جدا ورواية مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التذهب بكل مروي عنه على ان قال
الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من التخصيصات وهذا القياس لما يتم على من يجوز تأخير التخصيص وقد ذكرنا القياس على غيره من التخصيصات
وهذا انما هو جواز فان قلت فيمنع ان يصح تأخير التخصيص لانه لا يثبت في الشرط كذا في الاستثناء فلا اتفاق فلا
الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة ودون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر
والجاهدون في سبيل الله ولم يكن من اولي الضرر ولا من لم ينزل بعد المدة وشكاية عبد الله بن ام مكتوم وغيره ورضوان عليهم من
وقد بان المرجح القاعدون من المؤمنين القاعدون منهم وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من قوله
القتل ومن اداه الواجب ولا يقال عرفا للمفلس ان يقدح في الحج والركوة فتقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا يستثنى بل هو بيان
لقصر سيجوز اذ وقع حالا موكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المعظم الظاهر ان مثل قول العباس الا الاخر
حين نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع اشجاركم يشترطها المتدعم وبناء فان قوله متعلق بمجوز فكذا مذهبنا ولا يذهب عليك ان يكون المعنى
لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر ليكون اخرج من حكمه كان عاما ولا يكون الا بشيخ وهو لا يصح فانه غير ما يصح حكم
اسما ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء لقدره فانه نعم وقيل يصح التاخير
ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء المحسن البصري قدس سره وطايس كذا في التحريم لاجتماع الادلة على وجوب الاتصال بين الاستثناء والتميز
ولهذا لو قال على عشرة ثم نزل بعد شهر الا ان يحد بعد لغيره فاما لاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يحرم
لصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فثبت احتمال الكذب بالاستثناء والافهم في احتمال
الصدق به وعقد ففسخ احيى ولم يحرم بلزوم عقد من القتل والبيع وغيره وفسخ كالاتفاق وغيره لاحتمال الاستثناء والتميز مروي ان الامام
الباقر ع رفع عتب المنصور له والتمس ثانيا في السخا والعباسية في مخالفة عبد الله بن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام
يمنع بافهم عدم لزوم عقد البيعة بين الناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان يشتمل على الناصر
منه التيسير كان عتب المنصور لسعاية محمد بن اسحق صاحب المعاني وبه البعيد عن شمله لو كان سببا لسعاية اليه فقام من القليل رتبة

في الحال ولا يطلع بها الموصوف لغيره وعرفنا كذا الاستشناء كيف لا وليس بين قولنا عبدي الامور لا وعبيدي الغير به لا فرق في المودعي وهذا الشجران
 التخصيص قال ان المخصص لا يستقل له لغيره حكما سحا الفاعل الحكم العام فيما يتناول به هذا المخصص فحكم في العام بارادة لا فرد التي سواء ضرورة التخصيص الكلام ويكون
 حكمه قرينة عليه هذا اذا كان متعلقا بجميع افراد فلا يكون التخصيص بارادة سواء بل لا يجوز الحكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص لغيره ما اذا قرئ لفظ خاص بامر
 مانع عن الحمل على الحقيقة والجماع ما هذا الامر لا يصلح قرينة الجماع لكونه كذا رأيت اسدا وهو مسلح ذو قوائم لغيره من جملة دياكل كذا قوله لا يصلح قرينة على
 ارادة الشجران وهذا كذا ظاهر لمسلح ادنى اثر برفقه الضع الحق والفرق باقوم حجة لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الاشافيت والاكثية
 جواز استثناء النصف والاكثر منه بعد اقامتهم على منع استثناء الكل والكل ان كان منفي المفهوم بتعصبا لجملة قبل انما يسمون الاكثر فقط دون النصف
 والقاضي اليك الباطني من اشافيت وقيل منعها كان استثنائه منه عددا وفي البديع قال بالقاضي لغير الثاني جواز استثناء الاكثر في غير الجواز لا قوله تعالى
 ان عبادي ليس كلهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا بالابليس حين قال فبعضكم لبعض منيعين ومن هنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه وبعضهم
 الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثناء الغاوين عن عبادي وعمامي الغاوين اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس لوجه صحت به من خطايا من جسد الباطنية
 عليه السلام وصحاحه دل على ان الاكثر ليس بمومن فهو غا ولا اكثر غا وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاول ان يستدل على اكثر
 الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله ليرسل العقيدة يا ادم تقول
 ليبيك ربنا وسعديك فينا دعي بصوت الله فيحرك ان يخرج من خضيتك ليشا الى النار قال يا رب وما العرش النار قال من كل الف اداة قال تعالى
 وتصور لتصور خفيته ليعلم الحامل حملها للشيب لوليد ويرى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن هذا اب الله شديد العقوبة فيشق به ذلك على الناس حتى
 تغيرت وجوههم فقال الجنة صلح من يا جرح وما جرح لتسعائة وتسعين وثم واحد اتمم في الناس كالشجرة السوداء في جنب الشجر الابيض وكما الشجرة
 البيضاء في جنب الشجر الاسود وانى لا جرحان كبر لوارى اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة كبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبنا اهل الجنة
 الى اهل النار نسبة الواحد الى الف وان نسبتنا الى يا جرح وما جرح كسبنا الملح الى الطعام ويا جرح وكفره غا وانه اما الاستدلال
 بهذه الآية فلعلنا نشه فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس مسمودين هم العرب او اهل مكة ويديل عليه قوله عن من قال ولو جرحت كما لا يخفى ثم الاستدلال
 انما يتم لو لم يكون المراد بالعباد والناس والملائكة جميعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافته العباد والتعظيم والاستثناء لقطع عن ليس كس على عبادي
 المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن كذا سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا فلو قيل للاجوبة
 في الاستدلال الى اثبات ان من اللبيان بل يلحق فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية في الدليل استدراك قولنا بما يمنع
 الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية المتبعين القائل كل من ليس بمومن فهو متبع فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمومن فهو غا وهو متبع
 فعوامي من ليس من بمومن من متبعه وبه الكبرى انما يصلح اذا كان من اللبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المودعي فيرجع الى ذلك فلا استدراك بقائل
 ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي شيطان ضروري وبني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البليان ولو جرح منعه فقل ان يمنع اصغرنا فانا
 ليست اجلي من الكبرى المنوعة لان كل ما ضروريان دينيان فاذا جرح منعه احد لهما واجتبه الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فدرنا ثانيا
 قوله تعالى لبسان رسول صلحكم كلهم جالغ الا من طعمته كفا في صلح مسلم وفيه لقرين على من جعله مثلا مشهورا ومن الطيرة الله اكثر فالمستثنى اكثر وعلى
 ما قرنا لا يرده ما قيل ان الخطاب للماضين والمعنى كلهم جالغ الا من من الطيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن طعمه رسول الله صلحهم جرحان
 يكون اقل مع ان ان اريد اطعامه لظاهره في فكون الذين لم يطعموا بالعين غير ظاهري وان اريد الاطعام بمرده الباطنية بناء على ان كل ما يصلح

نظرا

من المتيقنات الدنيا والآخرة والدينية فبعض من مدونه الباطني فيغير الملمع قليل بل لا يكاد يوجد فافهم ويتبين ان العلم ان المحرر يتحلى معاني منها كل حكم جال كما
 الا من طمأنينة ليس بجائز والاعمال بل سطره في وقت من الاوقات وعلى هذا انظاره ولسيل لما اختاره من استغناء فان لم يبق احد موصوف بدوام الجرح الا
 في الامكان والافرض ومنها ان كل حكم جال في الجملة الا من طمأنينة فانه ليس بجائز في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان العلم داخل القليل بل
 لا يكاد يوجد ومنها ان كل حكم جال في نفسه لكون من طمأنينة انفع جوده وعلى هذا الاستغناء وينقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان كل حكم جال للعلوم والمعارف
 الا من طمأنينة فلما ماروحا نيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكالمين وهم الاولياء الكرام اقل من العبادية ومنها
 ان الاستغناء مفرغ من عموم الاحوال اسي كل حكم جال في كل حال الاحوال طعام من طمأنينة وهذا يفيد من اللفظ قريب معنى لكون الايمان الاستدلال جسيما
 ايضا فان احوال الطعام اقل من سائر الاحوال ولذا ثلثنا انه عرف من اللغة للتعبير عما في الضمير ليقان قصركا لتعبير عن لفظ موضوع مقروبا لانه
 واطول ومنه الاستغناء ليعين احدها الصورة حكم غير مسموح وكذا منع التعبير عن الافراد المكنة الفرضية بطريق اقصر دون اطول حكم مقدر ولذا في
 جواز استغناء الاكثر في العدد والاتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له على عشرة الا تسعة على المقروء وهو دليل الصحة لعمدة وعرفا فانهم عارضون
 بالغير لو لم يصح لغيره الحكم بطلان الاستغناء كما لو قال له على عشرة الا عشرة حكم بطلان وهو وجوب العشرة فمذبحا لعمدة والقاضي قالوا ولا الاصل
 عدمه اسي عدم جواز الاستغناء لعمدة لاطول ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفنا في الاقل للضرورة
 لانه يسهل الاقل كثير ان يستدرك بخلاف الاكثر ابو النصف لانه فلما ليس فلما ضرورة في حقيقة على الاصل ومنه خلاف الخالبة في الاكثر فقط
 هذا الاستدلال الى القاضي فلما اول لا نسلم ان الاصل عدمه وليس بعد انكار البعد الاقرار بل هو اداء المقصود بطريق اطول ولا حرج على
 المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا بوجه ما ذكره لما
 وقع الاستغناء في كلامه لعمدة لانه يترتب عن الضروريات وحسن التبيين وقلنا ثانيا ما ذكرتموه من طمأنينة والطمأنينة لا يعارض المأنة فان وجود
 هذا النقص من الاستغناء ويشبهت بلار ميب قد برز وقالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلاث وثلاثون مستقيم وليس الا لان الباقي وهو ثلث الثمن اقل
 فلما يجوز قلنا ما ذكرتم من مقوض لعشرة الا والتقاء والحق الى عشرين فانه مستقيم والجمع ثلث العشرة فلو كان الاستقبال موجبا لعدم الصحة لاصح
 في صورة استغناء الاقل ايضا والاصل انما لا نسلم ان الاستقبال لبقاء الاقل بل الاستقبال لاطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقبال
 حتى العبارة لعمدة وانما ينافي في العبارة ولا كلام لانه في العبارة بل بقول استغناء الاكثر فيما يحل بالعبارة مستقيم كاستغناء الاقل وفيما لا يحل
 لا قدر ميسر المحققين قالوا بشرط الاتصال اسي كون الاستغناء متصلا بالصفة اسي كون المستغنى بعضا من المستغنى منه قصد بالانقص
 معنى متساو لا محذور كما كان او حقيقة لا متغا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما النسبة الى الحقيقة فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا
 في لعمدة الف الاكر من الحظوة معناه لا قيمة اكر ليكون من متناولات الالف ومنه انما بطل الامام ابو يوسف استغناء الاقرار من خصوصية في التوكيل
 بها كما اذا قال وكتبتك بالخصوصية الا الاقرار اذا خصوصية لا تنسب له تصديا فان الاقرار مسالمة وهي منافعة وانما يثبت الاقرار له عذره من حيث
 ان الوكالة اتامة مقام نفسه فانه يجوز لنفسه يجوز توكيد فثبت الاقرار له لزم من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الالهية هب لوكالة انهم
 مقامه انهم كان فيما وكل به لا فيما عداه ولم يוכל به الا في الاشياء المخصوصة فيقوم مقامه فيها لاني الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا بد
 ان يقال ان الوكالة وان كانت في المخصوصة لكنه اتامة مقام نفسه في جواب المدعى ولعمدة لا يستلزم وجوبه ولو لم يملك لوكيل الجواب
 بل طاقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعى محققا عن قدرته باقرار الوكيل فعمد انه قائم مقامه في الجواب بطلاقه فيصح

أقرره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عندنا العلم بالحكماء وانما اجازته اي استثناء الاقرار من الخصومة لا امام محلي لا اعتبار به اخصوية مجاز في الجواب مطلقا
 في مجلس القضاء وهو متنازل للقرار فتدبر لان الحقيقة هيها مبجورة مستحالة لانها امر القبول لبقا لا تنازع والمبجور شرعا كما لم يجز عرفا
 لا يحل عليها بل ينقل الى المجاز ثم جري ان الحقيقة ان لا يتقبل البذرة اليها من الطلاق اللفظي وبذرة غير ظاهرة في لفظ الخصومة فان الحرمة لا يوجب ان
 لا يتقبل الخصومة في معناها فالاولى ان يقرر ركبا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيد بالحرم باطل فلو بقي على الحقيقة لطل التوكيد
 فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم اراؤه والهجرات الحقيقة الهجران في التوكيد خاصة لطلان التوكيد بها فلا يتقبل البذرة
 في عرف المؤمنين المستشرقين من التوكيد بالخصومة الا الى التوكيد بالجواب كما لا يتقبل من الجماعة الا الى الفعل المحال في عرفهم فتدبر وعلى هذا
 اي كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صحيح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فدا منه وبطل عند ابي يوسف للاستعانة اي كونه
 مستغفرا للمستثنى منه كونه مساويا لها في المفهوم فان الانكار هو الخصومة بهذا والعجب انه البطل الاستثناء ولم يحل الخصومة على المجاز بقضية الاستثناء
 مع كونه تشديدا فتدبر ولما فزع مذكورة في الهادي في كتاب الاقرار لطل الكلام بذكرة مسلمة الاستثناء من الاثبات لغي وبالعكس اي
 من النفي اثبات عندنا بمجرب من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحقيقة المحققين منهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الدارمة والقاضي
 الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهادي لوقال بان انت الاخر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار مؤكدا لكونه مقصودا
 عليه ودون غيره واكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا تقيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر على ما عده من متنا ولان
 نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات لغيا فمتفق عليه ليس بباطل لما ثبت عنهم من كمال
 في الوجوب والتوجيه اي توجيه نقلهم بالبرادة الاصلية اي الاصل برادة الذمة فيغني الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه لغيا من الاثبات
 الا انه عند الشافعية بالبرادة عندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او توجيهه ان الاصل في الكليات عدمه والاثبات كمنه فيكون
 عدمه اصلا فثبت في المستثنى المسكوت لاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية لغيره ان الاصل في الاشياء الاباحة
 فينبغي المسكوت عليه المستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا للحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم النافي بالاصل وعدم
 الافادة بالبرادة فتدبر لنا او لا كما اقول لو لم يكن المراد من افادة الاستثناء حكما مخالفا لثبوت النفي المستثنى لان الذكر اياه وعدمه مع
 سوا ارفه لا يقيد الاخراج والمسكوت كان قبل فكره ايضا فان قلت سببان في المنقطع كما كن من اين يلزم في المتصل وفيه كلام قال في الحق
 بينهما بافادة احدهما الحكم ودون الآخر فحكم فان استعملنا على نمط واحد قال في السامية وفيه ما فيه وجبه ظاهر فانك تتعرفت ان الاداة مجاز
 في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين الجوز افادة بوجين الحقيقة ولا يحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء والاخراج المستثنى وجبه مسكوتا
 رسا يستعمل مجازا لا فاداة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة بهذا ولنا ثمانية النقل من اهل العربية انه كذا كما هي من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
 وعليه مبنى علماء المعاني ان زيدا الا كما يصلح رد اعلى من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن في حكم لما صح رد او البناء عليه انما يصلح لو كان مرادهم
 انه لغة ووضعا يصلح جوابا او ما لو ارادوا انه يصلح لاجل الالة عليه مثل الالة على الكيفيات والاله ايا كما هو بغيرهم فلا لكن الكلام غير متوقف
 عليه فتدبر ولنا ثمانية التوجيه وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل للسان كافتة لا يكون كلمة توحيد لا اذ كان في
 المستثنى حكم سبب مخالف فانه انما يتم بالنفي اي نفي الالهية عن غير الله لعموم الاثبات اي اثباته تعالى وادروا عليها او لا النقل محمول على
 الحكم النفساني لغيره ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفساني متعلقا بالمستثنى لانه نسبة النفي الى ما ليس مرادهم عدمه

الخارجية وعدم الحكم التقيدي لا يكون لعدم تعرض النفس اياها بالحكم وعدم تعرض لسيطرة عدم الحكم السابق ومنها وهو يكون بالسكوت عنه لعدم الحكم خارجيا حتى يكون
مقتضا للحكم الخالف ولما قرع عن الايراد على الاول اشارة الى الايراد على الثاني بقوله وكلمة التوحيد على عرف الشارع الخاص فيه فلا يلزم من كون استثناء
اشياء ما كون سائر الاستثناءات من النفي اثباتا وبالعكس جيب عن الوارد على الدليل الاول بان لا يثبت في ما ذكرتم فيها التهمة في ماخذ الاحكام وهذا الاشياء وعدم
النسبة الخارجية فيها وانما فيه النسبة لنفسه وقد سلمت استثناء في المستثنى فلا بد من الحكم الخالف لهما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلاف فيها على
السكوت وفيه ما فيه فان تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل محمول على ان ليس في المستثنى حكم لنفسه بما انه لنفسه وغاية ما يلزم منه عدم تعرض
النفس اياها بالحكم ولا يلزم منه تعرضها باقضاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى الخصم بها وقد يجاب بان قد تقدم ان الاتفاق موضوعه للمعاني من
حيث هي لا حيث انها قائمة بالذات فانه ان كان موضوعا لا يتغير النسبة لا يكون وضعه لا يتغيرا من حيث هي التقييد بل من حيث هي فلو لم تنفك
في نفسها ثبتت مخالفتها لثبوت المدعى وان قيل ان يقول هذا غير راف فان مقصود الجيب ان الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم السكوت
وعجبه باقضاء النسبة التقييدية اى عدم تعرضها وهذا الاثر في الوضع للمعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم تعرض كذا فمتدبر
وهو الحق في الجواب ان النقل لا يحمل على هذا بل فانهم صرحوا بان من النفي اثبات بما هو منفى وبالعكس وهذا مناف لعدم تعرض وجيب عن الوارد على الدليل
الثاني بان عرف الشارع حادثا والكلام في كونه التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بجامع الكفار فانهم فعلوا منها التوحيد من غير معرفة بالشرك
وعرفه الا ان يقال في دفع هذا الجواب انما يطلب حينئذ ما كان وهو ما منكر الوجود والله تعالى بل انما كان مشتركا كما قال الله تعالى وليس سألتم في خلق
السموات والارض ليقولن الله افلا يكون وهو ما كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يحتاج بالصدق والاقارب لكونها حاصلين ثم صارا للتوحيد
بعد ذلك عرفا للشارع واورده عليهم اثباتا في النزاع في الدلالة لئلا يفتنهم لا يدل لغة على الخلف وعند الجمهور يدل لغة والنقل المذكور محمول على ثبوتها
حرفا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم سبعة عدم في مثل ليس على السبعة ولو لم يكن عرفا لاثبات اسبغة لما رزمت وتيم التوحيد ايضا لانه
يقوم عرفا للنفي والاثبات وهذا اثيرق ما قيل ان انكار دلالته ما قام الا يزيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لانهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب
يكا ويحق بالانكار الضروريات وجه الدفع انه القدر الضروري هو الدلالة عليه وقادهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة لئلا يوضع فاشكرا ليس ضروريا
وما هو ضروري في غير منكرات قول في رد الجواب ثانيا هذا التوجيه مع لعمري في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من اهلها واذ قد سلمت النقل على العرف فيلزم
في كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سقط فابل اللغة انما حكموا لموضوع اللغوي ولا يصح حملة على بيان العرف لسيطرة ان لا يصح الاستثناء من
الاستثناء لغة فان الاستثناء يقتضيه حكما في المصدر واذ لا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو على عشرة الاثمانية الاسبغة وقد صح على المذهب
الاصح فتبرر بان الجيب لان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذ قد منع الحكم فيه لغة فلان يمنع هذه الصحة ولى هذا على النقل والافله
ان يمنع استثناء الاستثناء حكما سابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقتضى فيمكن ان يكون المستثنى مقتضا يخرج بعض ثم يفيد استثنى منه
مخرج هذا المستثنى المقتضى ثم يحكم على ما يعبر عنه بالكسب التقيدي اى اى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فامثال المذكور في
عشرة منقوص عنها ما يعبر عنه ثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من العشرة لغير نقصانة تسعة فهو مقرب لانه لا يتكلم وليس في المستثنى حكم فاما
وغيره يقال الحمدية الشكرون للحكم في المستثنى يكرهه مطلقا واما لغة فالتوجيه باقرا الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه بما لا يرضون به
في فهم الحمدية الشكرون المستثنى في حكم المسكوت قالوا اول نقل عن اهل العربية انه الحكم بالباقي بعد التثنية فليس فيه تكلم بالمستثنى لانضياء ولا اثباتا
اقول في الجواب لا ينافي في النقل في كونه النقل وهو انه من الاثبات نفى ومن النفي اثبات فان هذا باعتبار المستثنى منه اى ليس الكلام الكل ما يتناول

في

للمستثنى منه بل بالباقي فقط وما لا يتقصر على حكم المصدر فقط فلا نص فيه بل سكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على نفي الحكم المستثنى بحيث لا يقبل
 التناول بل وبما يجب بان المعنى انه صرحا بكلمة بالباقي وهذا لا ينافي في نفسه حكما بخلاف المصدر في المستثنى ومن هنا ان هذا الحكم المستثنى منه علم انما
 ما قيل في حواشي مرزا جان على شرح المحقق ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا يتناقض مع احتيار ان الاستثناء بعد الاخراج وجه الاستثناء
 ان هذا حال المستثنى منه فان الاستثناء واليه بعد الاخراج محذور لا ينافي في ذاته الحكم المتخالف في المستثنى منه بوجه ان دفع الغلط في التوضيح ان الالين بهذا
 المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المتخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للرغم من الصلوة الا بطور محتمل كما يجوز الطهر لا فائدة الاستثناء في
 المصدر وهو باطل الفاتح فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من شرطه وتجوهر الكائنات مع الطهارة باطلا تطلعا وما في بعض شروح المنهاج من ان المستثنى
 المذکور غير صحيح غير وافي فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الصحيح بان المستثنى لا يقبل الله الصلوة الا بطور صحيح بل ادعى السيوطي ان التبرؤ قد
 ذكر في رسالة مطروحة اساسية كثيرة له فافهم وجواب اولها كما اتول بان السبلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
 امر آخر من الاستقبال والشرع في ذلك لا يصح مدعانا فانه محض للمعصوم حكم الاستثناء وانما يفرغوا دعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى بطور
 وان قيل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة
 ولا تقارنته مبنيا ولا احتمال للشرح مبنيا وبغيره وافي فان اشتراط الشرط الآخر من ضرورة الدين وكان مقدرا عليه فيجب تخصيصه وانما لا يصلح
 التخصيص بالظهور بعد ورود العام فافهم وجواب ثانيا كما قال الابدعي انه منقطع فلا يخرج شي من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة بطور
 ولو في بعض الاحيان ويدفع بهذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى الصلوة حاصلة متقدمة بالشيء بالظهور كالمفرغ متفصل كما في الخبر وقد يقال كونه مفرغا
 غير متعين او يجوز ان يكون التقدير كذا لا صلوة موجودة الا صلوة بطورنا المستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولان الاطلاق عند
 عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل ممكن بل يتبادر وظاهر فلا يعدل الى الاطلاق الذي يصار اليه بغير ضرورة
 شديدة وجواب ثانيا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كما لا يشترط للصحة غير ما لا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط لا يشترط ان
 الحكم على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا وجواب رابعا كما في المحقق ان قد ثبت في
 منه وقيل لا صلوة الا صلوة بطور راطر داخل فان كل صلوة بطوره ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعاً فلا استثناء وان شئت
 جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهو وافي كذا من فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه لا يفيد
 عدم القاطع الصلوة بحال غير الاقرار بالطهارة كما في ما زيدا الا كما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد المحصول الشرعي قاطعاً او باطلاً لان
 الحصول الشرعي غير مطرول لا تنفذ سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط
 وان اراد الحصول المحسوس فغير ما قال والمحسوس غير ما يدل الاستثناء فان الصلوة به وان الطهارة صلوة حسية وقيل ان الصلوة بدون سائر
 الشرط ليست صلوة حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
 صلوة حقيقة فيضيق الاستثناء وجواب ثانيا كما هو المشهور عن الجمهور انه لا يفيد بغيره في الطهور في الجملة ولو موقوفاً على شرط اخرى وذلك
 او تحقق سائر الشرط المعبر في الصحة وروى هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من نفسه ان يكون اثباتاً البتة لان يكون متردداً بين النفي والاثبات
 وبهنا كذا فان الحصول مترد و بين النفي والاثبات اذا تحقق سائر الشرط و بين النفي والاثبات اذا لم يتحقق فقامل فان الرد ليس شيئاً لانه قد يكون
 الجواب ان الاستثناء من النفي الثابت لانه اثبات في كل فرد عموماً وفي كل عين عموماً فافهم انه لا صلوة في حال من الاحوال الصالحة في حال الطهارة

في الجملة قطعا ولا يرد فيه اطلاقا وقد مر بان المعنى لا صلوة صحيحة الا صلوة بطريقنا المتكثرة موصوفة في الاشياء فيتم فيلزم صحة كل صلوة لطريقها ولو لم
تقد ان سائر النسخة والواجب لتسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويحاجبنا وسايل مثل هذا الكلام متعارف في احوال
الاشياء اى اشتراط المستثنى منه بالتوقف للمستثنى منه على غير فعل على الغلام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان نواة الشرط وجوبية التمسك
فما لم يثبت انما يدل على اشتراط الصلوة بالطهارة وعدمها بعد ما واما ان اى المستثنى منه لو جرد مع اى مستثنى في الجملة فادالة اللفظ عليه فلا يدل
المحدث على وجود الصلوة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان في تسليم عدم الحكم في المستثنى ذكره مثل السكوة وهو مدعى الخصم وقد يوجب بعضى الاجابة
باجتماعه الى المشهور وهو الوجه الخامس فليكن بالتالي ثم مهننا فواء الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان المقدار للغيرية اما الموجود
لا الموجود الا لا يتقدم يلزم منه عدم امكان الاله سوى الله تعالى والائتم التوحيد الكامل واما الممكن فالله لا يمكن بالامكان العالم لبقية
بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يغير التوحيد اصلا ويحاجب اولها كما نقل عن شرح المختصر بان كلمة التوحيد مبنى على عرف الشارح
فلكل اختيار كلا الشقيقتين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن ونقول ليس المعنى باذكر بل عرف الشارح وقبح ان المعنى ليس
ممكن موجودا الا الله فانه موجود واجب وليود ما من عرف الشارح حادث فمائل ويحاجب ثانيا كما هو متفق على بعض الحقيقة ان وجوده تعالى
تقرر في بداية العقول لان التمسك لم يكن وهو لا والمقصود منه لفظ التركيب لان النماط لم يشرك فاذا نحن ان المقدار الامكان صريح
فيكون منه في امكان الاله سواء تعالى واما وجوده تعالى فلكونه مسلما لا يحتاج الى اتيه فمائل فيه ويحاجب ثالثا كما هو متفق على ان الزمخشري بان
لا حاجة مهننا الى الخبر بل اصل التركيب لله وهو المقصود وقد نقل عليه لا الا لا يحصر اى انحصار الالهية فيه تعالى فاما المسند اليه فهو الله والمستند
اله وهذا ابداء شق ثالثا بالاجابة الى تقديرنا الخبر وهذا الكلام مما يعجب منه فانهم لا يجدونه ما بال العربية ذاب طولي فيها كيف لا يعجب منه فان
لقد تضمن الحكم في التفسير بالضرورة ولعله يتبع كلامه على لغة من يتفهم خبره لا التي كلفه الجحش معقودة ان المعنى انتفى الا الله الموصوف بالالهية الا
الموصوف بها روح لا وجه لهذا الاستبعاد لكن يروى عليه شئ اخر هو انه لا يلزم منه لفظي امكان الغير فالاشكال كما كان في كان نقول ان لا التي لفظي
الجحش لغير لفظي الجحش هو نفسه هو الاستبعاد والاستثناء منه هو وجوده بنفسه فيفيد وجوب المستثنى والاحتياج الى الخبر فلهذا يروى ما قيل في صحيحه
لو بدل لا والاباها وقيل انما الله كان كلاما تاما البته من غير تقدير وانما هو لفظي وكلامه الا اى ليس مفادنا المفاد والافاد والافاد لا يحتاج
الى الخبر فقول مدفوع هذا القول بان المراد من قولهم انما كلاً والافاد ان حاصله التخصيص والعصر كلاً والافاد لا رتبة بين تمامية الكلام من لا والافاد
وبين تمامية من انما صيغة كما لا يخفى ويحاجب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان يمكن للاجواب لا امكان لعمام فهو ضروري فيلزم من امكان
الوجود اى يلزم من امكان وجوده الواجب وجوده بالضرورة قلنا ان نتجنا تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدم
اى عدم الوجود وعدم الامكان قلنا ان نتجنا تقدير الوجود وليقول يتبين وجوده في امكانه لان الموصوف بالالهية لا يمكن ممكناتنا البته بالضرورة
وتبين عليه علم الكلام ايضا وبهذا الجواب بالآخرة لول الله ان لفظي الامكان لفظيهم من خارج وانما المقصود منه لفظي الاله سوى الله تعالى
رواه عنهم اجماعا المستحسن فمائل ويحاجب خامسا ان مطلقات الالهية ضرورية للتعالى عنه التغير والتبدل فان الاله ليس من شأنه ان يوجد
بما لا وجود له اى يكون الايجاب منها كضرورية كالمسابقة القضايا والكانت مطلقة ضرورة ضرورة معنى فتحتنا تقدير الوجود وهو
لا الله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم استثناء الاله غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتتم التوحيد فتدبر الفاعلة الثانية
اختصية المحققون الذين وافقوا الجوهري في ان الاستثناء لغير الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الاشارة لانه اى الاستثناء

ب

بشرعية القاية فانما لانها حكم المصدر وليست بحدود وتدل بالبعد فيها فبذلك كذا الاستثناء وحقايق الوجوه بعدم وبالعكس فترم فيه الحكم الخالف الا ان
المصدر ثابت بقصد وهذا لا يلزم بان يكون اشارة والاوجه على ما في التحويلات ان ليس على الاطلاق بل اشارة ان لم يكن مقصودا واخر على عشرة
الاشارة لان المقصود منه مبيعة اى الاقرار به وانما في ما زاد فبذلك تم بقاء عبارة مقصودا ومرة اخرى كذا ما للتوحيد فان الاثبات والنفي المقصودين
شيئا كمالهما مقصودان وقد قيل لا قصد الا الى النفي لان النفي ملتبس غير دهرى لكنه مشترك في المقصود ومنها روى عنه في الاثبات والتبعية والاشارة
وهذا احتمال لكنه غير ضار لاصل المقصود واذا لا يزيد على انما في المثال فتقابل بل قد يقصد الثاني بالذات فقط دون الاول الاتباع في الاستثناء
المفترغ نحو ما انت الاخر فانهم يحققون كلاهما قدس سرهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانها يحصل من المركب مفترغ
يحكم عليه عرفت انه لا يقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد المستثنى منه من مقصود من البعض ليعبر عنه عن الباقي فلهذا التغيير الطويل فلهذا
الكل يتم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للمصدر في الحكم وهذه هي السكتة في الالفاظ اختيار طريق الطول ثم انظر ما قال صدر
المشترعية ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني هو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فان تخصيص بمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدق ظاهر فتقابل جدا ولعل من قال ان الحكم فيه لغة انما يفهم عواما وهذا لا يلزم ليس اللفظ موضوعا لافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد لسياسة ومنها الحكم ضمنا واشارة وليدته ما انفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
فيه وقد قيل عنه فيقصد هذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس سرهم الا لعدم التدبير في كلامهم الفادة الثانية فلهذا
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بحسب متفاضلا وانه ليس لوالان العلة عندهم الكيل مع تحبس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
عليه الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آلة الصلوة والسلام لا يتبعوا الطعام بالاطعام الاسود والبكر وى اصحاب الاصول والادب
في كتبهم كذا يتبعوا الذهب بالذهب والالوان بالالوان ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الاسود بالسود
حينما يعين يد ابي فخر ميث طول اخرج الشافعي الامام وفي البر واخواته وروى لفظ الكيل صريح في ايضاح وغيره ما يقال الامام فخر الاسلام
ومن تابعه سبناه اى سببه هذا الكلام ان الاستثناء معارضه عندهم فلهذا لم يبيع طعام مسبا ويحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصص
فاسواءه مطلقا سواء كان يبيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او يبيع طعام لا يدخل فيه مضموع المصدر الكلام ان الاستثناء
انما عارض في المساواة فقط فبقيت اية غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حقه من طعام بحقيقتين مثقال تحول تحت عموم النفي وعند الحنفية الحكم
في استثنى هو المساواة لانه بمنزلة المسكوة عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وادله لفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة في مجموع البيع فيها فقط
في الكيل بالكيل عادة لان المعبرة المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بحسب مساواة في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كذا
اذا بيع بحسب مساواة في الوزن ومن الكيل وفي العكس لا يجوز فيها فاللا يدخل تحت غير مذكور في المصدر والاصل الا باحتمال في عليه فيزوفية لفظ ظاهر
بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل البقية فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النفي والافرق على المذهبين الا ان الحل في المساواة عند الحكم في استثنى والقول به بالمنطوق وعنده
شم فيه لفظ آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بحكم استثنى منه لا بحكم استثنى فخصوه ثم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل العلم ان استثنى حال المساواة
في المعيار فيجب التحريم على سائر الاحوال التي سواء ما ومن جملة ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ولفظ ثالث هو انه لو كان مستثنى
الخلاف ما ذكر كان الامام فخر الاسلام وامثاله فالكين بجملة لانهم قالون بالحكم باستثنى منه ثم هذه الاشكال لست الا على من فسرك الامام

معنى هذا ان من كان
في الاستثناء مخالفا
منه يحصل المقصود
فلا يصح ان يكون ذلك
غير المقصود من الاستثناء
والثابت كما قال
فخر الاسلام

على هذا النمط وليس على هذا الكلام وإنما نشأ من سوء الفهم وقد التزم في كلامه أو ليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل إنه قدس سره نقل مذاهب
 الشافعي أن الاستثنا لا يرفع الحكم بالاعتناء كالتخصيص ثم أوضح في هذا الحديث الذي من جملته وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبنى عليه وإنما
 الغرض من التمثيل بأشكال الاستثنا وعبارته قدس سره كذا قصار عتدنا تقدير قول الرجل لفلان على ألف درهم الأمانة لفلان على تسعة مائة ومائة
 الأمانة فأنما ليست على بيان ذلك أنه جعل قوله تعالى الأمانة بالوجهين قوله الأمانة بالوجهين قوله الأمانة بالوجهين قوله الأمانة بالوجهين قوله الأمانة بالوجهين
 تخييرنا سقيين وكذا قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام إلا بالسوا بسوا وفيه صدر الكلام عام في القليل والكثير
 لأن الاستثنا عارضة في الكيل خاصة بخصوص دليل العارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشافعية فالظاهر أن القياس
 بل فيه اشتراكا في الخلاف في الفروع المذكور عليه في الاستثنا أو الدليل عليه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مبحث القياس أن الاستثنا
 المقدر لا هو الماهية الكليزية كما يشهد المصنف قوله لا وجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤلفه الجواب قال لا وجه على ما في التحرير ما خذ من
 كلام هذا المحقق الإمام فخر الإسلام في مبحث القياس أن منبأه اعتبار النوع المستثنى من المخرج ولقد يره وجبته فقد رخصه الأول أي نوع الاستثنا
 هو الحال الكليزية المستدرة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة ففيه لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم المحرمة وقد رخص الشافعية الثاني أي حنبلي
 ويدخل تحت الحال المستدرة فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في المحرمة والراجح الأول أي تقدير النوع لأن المتبادر من في الدار الأولى
 أنه ليس فيها الشان الأزيد لا يرد على هذا قال الإمام محمد الكان في الدار الأولى نريد في حرج الاستثنا منه بنودا ولو قال الآخر
 كان استثنى منه الحيوان ولو قال لا مانع كان المستثنى منه كل شيء فغلب أن استثنى منه ما يكون أقرب إلى الاستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقراء
 وقد برهن في الكلام بما هو عليه علم حقيقة الحال فمسئلة الاستثنا العبد جعل متعلقاته بالوارد ونحوه من الفاو ثم كافي في التحرير يتعلق بالآخرة فقط عندنا كافي على الفارسي
 من الخاتمة أي كما ذهب هو عليه في تعليق بالكل أي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المحقق النزاع في الظهور عندنا ظاهره في لفظة بالآخرة وغيره
 في لفظ الكيل لا الامكان أي ما في إمكان التعلق فانه ثبت عوده إلى الكل أي كل واحد ثبت عوده إلى ما عدا الآخرة وإلى الآخرة فقط وإلى ما عدا
 الأولى فقط فلا يتأتى من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وإنما يصلح النزاع الظهور علم أن الظهور في الآخرة منصوص في
 شرح البديع وظهر من كلام الإمام المستثنى من قوله تعالى وما قال الشيخ ابن الإمام أن الحقيقة لم يصح جواب بل غاصر جواب الرجوع إلى الآخرة وتحويل
 يكون استوفين دأما نسبت الشافعية أخذ من جليلهم فشهادة على النقص لا يد من تصحيح بالاستقراء البالغ وليس بل تصحيح الأئمة وهذا
 ذلك كما عرفت وعلى النزاع فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهور ما كافي في صحة النسبة فاقم وقال القاضي البكر الباقلا
 والإمام الهام حجة الإسلام الفخر إلى بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في تبيين الآخرة فقط وفي الكل وقال المصنف من الروايات لا يشترط
 فيها فثبت وقف إلى ظهور القرنية قال شارح المختصر وهذا القولان الوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لأنهما قاضيان بالتعلق بالآخرة
 والوقف في غيرهما إلى أن يقوم دليل وانما القاضيان في المآخذ لأن ما خذهم في لقين الآخرة يتيقن به فانه ان كان لها خاصية فظاهر وان كان
 لكل منهما الية ولا احتمال لكونه لهما حدا من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الآخرة وقال أبو الحسين المعتزلي
 أن نظر الناظر من الحملة الأولى بان تحيلها في عامها بالانشائية والخبرية والامرية والبنية اسماء بان يكون الاسم الصالح للاستثنا
 حجة متعلقاتا وحكما بان يكون حكمها متعلقاتا نحو اكرم بني تميم واستاجرهم لا يملك في الثاني ضمير الأول أي لا يكون في الكلام الثاني
 ضمير يرجع إلى الأهم المذكور في الأول الصالح للاستثنا كونه اكرم بني تميم واستاجرهم لا يزيد ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض المستوفى

والآخرة

فلا خيرة أي يكون حين ظهور الاضرب للاخيرة والاضرب ما بان لا يتخلفا نوه عا و اسما وحكما وتختلفا في احدا لكن يكون في الثاني ضمير الاول وتختلفا في
ضمير الاول في الثاني لكن اشتركان في اقرض المسبقين لتعليق اي فيكون المحسوس في الصور الثالث ومنه القيد في قول تعالى والذين يرمون المحصنة
لم يأتوا باربعة شهداء فاحد وشم شامتين حادثة ولا تقبلوا لهم شبهة واداءا و لك اسم الفاسقون اما الذين تابوا لان الغرض من ايجال امانته واداءا
واحد فاداءا البوا الحسين يواتف الشافعية اذا جعل الكلام للعامة بالكل الالمان وهو قول الشافعية الا انه اقصر المانع فيها فحصلت في الشافعية
لم تقيد بها وانما انما كان في تبيين الموانع في اخر لنا واولا ان حكم الاول في ظاهره في الشبهة عموما ورفع عن البعض بالاستثناء مشكوك بحجركونه للاحيرة
فقط فلا يرفع حكم الاول كما يجوز ان يرفع بالكل فيه فرفع حكم الاول في الفرض اذا كان الرفع مشكوكا فلا ايا رصده لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا احسن
مما قالوا الحكم الاول مستيقن برفع بالاستثناء مشكوك فانه يرفع على ظاهره ان المستيقن بحكم الاول ممنوع اذا احتمال ارباعه بالاستثناء ولو لم يصر ف
سجودا لا يقطع مع الاحتمال وان كان يجب عنه بان المراد بالمتيقن الظهور فتأمل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع فيها لان الكلام فيها
لا صارف عنها وح تعلق بها ولذا لم يرد فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فانه منافي لاختصاص الاخيرة ايضا كذا حكم اي حكمها ظاهرا والافعال
بالاستثناء مشكوك بحجركونه جوعه الى الاول بدليل ولا يرفع الاخيرة وجب الرفع ظاهره الدليل لظاهره لا يدل على عدم تعلق بما عدا الاخيرة بل
وقد يغير بان - نفع الاول مشكوك فلا يرفع الا على ظهوره في تبيينه التعلق بها وجنودا لعل بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد
لا يحتاج الى قرينة تعيين الاول فانه في التعلق بالاخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاول ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء وظاهر
عنده ان خصم كيف وبه في قوة اصل المطلوب لك ان تقر به كذا ان تعلق المتعلقة بالقرين اصل عند اهل العربية وقد اعيد عنه ايضا حكم الاول في ظاهر
المشبهة لعدم تعلق المغير بارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيها لا صارف عن الحقيقة فتعلق بوجه القريب والتعلق بما عدا الاخيرة وهذا
يدل على عدم تعلق بما عدا ما تامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء كذا مر وهو في الاخيرة فقط لانه من اخر من الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عدا ما وبه لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فالعلت الاتصال بالعلف موجودا والافتعال بالعلف فقط
ضعيف لا كيف لتعلق الاستثناء بالتحقق مع العصارف عنه فيعتبر بدليل اخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في محل
لا يفيد التحقق في الواقع وبه احاصل ان لم يعطف ايضا في صورة عدم العطف لا تعلق لاحدا بالآخر فكذا في العطف واعترض بان شرط في الاستثناء
الاتصال العرفي وهو يتحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوبه ظاهر لان السجل المتعاطفة قد تستوجب السعادة اذا ذكر الاستثناء بعد
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلاثة اقرن بعدا استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلاثة فان الكسفة بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيره ثاسيان فيكم بوجوه الى الكل اذا كانت السجل تليده بحيث يقال في العرف انه كلام واحد ان لم يكن متعاطفة بخلاف
الكثير والكانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقط لانه لا كيف هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرطه هو السكرة
من غير عذرا والاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لعله قد مر بهذا كسفة لناظر المنصغ
واعترض ايضا بان الدليل لو لم يدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز لقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل بالاتصال منزلة لعدم لامور
خطائيه وينزل السجل المتعددة بالعلف منزلة جملة واحدة فلا يعادله في اخرى تركها لابل اما ما لسان في المقامة الخطائية كمن يجتج الى القرينة
بكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلا على عدم الجواز مطلقا بل اذ لم يكن صارف فقط لا ترحى انه كثيرا ما ينزل وجوب الشيء منزلة لعدم سفة
المقامات الخطائية فينزل العالم منزلة السجل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن السفة فكذا

ههنا فاحفظ فانه من فزال الاقدام ولنا ثانيا لو كان متعلقا بكل لازم توجه الفعلين الى متعلق واحد وهو التنازع والشك ان باب غير التنازع اكثر فنجعل
عليه الدليل لان المتعلق تابع للاختصاص فتدبر واستدل على التنازع بالاولى قال على عشرة اراية الا انهم لم يثبتوا متعلق الاستثناء والمبايعة وان المتعلق
بالكل لازم مستثنى ويجاب بانه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قليل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للمستثنى المانع اياه والايضا تدبر بل ان
الاشارة مثبتا لكونها مستثنى عن الاستثناء المقيد للشيء متفيا لكونها افعال مستثنى من المستثنى وشبهه شيئا واحدا متفاهه محال اقول سنة
روية وحده الموضوع من شرط التنازع وليس الظاهر وليست وحده متحققة ههنا لان اشهر المشيئة من جملة الاراية استثناء المستثنى من جملة استثناء
الباقية وان قيل لفرع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحقق ثلث جهات المتنازعين في الواح النوعي غير متجمل كما لا يخفى فتدبر استدل ثانيا بان محله العدم
استقلاله ضرورة في غير المتعلق لفتحة المتعلق والارباط وما وجب للضرورة في تقديره لا ولا يتعداها والاخيرة متعينة للمتعلق لان الكلام فيها للضرورة
وبما يندفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها وما وجب بانه وضعه اى وضع للمتعلق بالجملة بالضرورة حتى لا يتجاوز قدره في التجرير ان اريد بانه وضع للمتعلق
بالاخيرة فتم مطلوبنا وان اريد بانه وضع للمتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره في موجه لانه منع على المنع وجب بانه ممنوع وبطلان الاستثناء للاخيرة والاول
الحقيقة وفيه ان المختص لا يسلم الاستعمال من غير صانع عن الاولى ومطلق الاستعمال لا يفيده مع انه لو تم لغى مقدما اصل الدليل وبرهانه التجرير ان المراد
عدم الافادة من غير متعلق وان كان المتعلق وضعيا فالاستثناء لعدم استقلاله ضرورة في المتعلق والاخيرة تكفي فلا يتعلق بما عداها في مذهب فكن يدور ورواها في
الاشارة اليه اقول ولها الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للمتعلق بجميع كيف لا وانه عند المختصر موضع للاخيرة على ما قبله فتدبر
او احدا فانه موقوفه على المتعلق بالكل ففنية الضرورة فانه لا يخلص عنه الابان ليقال انه ضرورة في المتعلق لانه غير مستقل والاصل في اجعل
ان على العامل ان كفى الافادة ههنا الاخيرة كافية لرفع ضرورة المتعلق فانظروا لعلقة بالاخيرة فتأمل ما صابا وقادما في المنهاج من المختصر
بالحال والشروط والصحة وغيره فان مقدما الدليل جارية فيها مع اننا لكل اتفاقا ففنية ان لا اتفاق الا في المستلزم في المتعلق بالجميع خاصة
كما صحح به الامام فخر الدين الرزى صاحب المحصول فلا يفتقر الى ما لا يصفه وغيره فاننا للاخيرة عندنا وسياقي وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيتمتع به المقصود فانهما الشا ففنية قالوا ولا العطف يجعل المستثنى كالجزء من الكل فلو احدثه فالتعلق بالواحد هو التعلق بالكل
اقول انما يتم لو كان عطف الثانية على الاولى بدون الاستثناء فانما صار الكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بالواحد لا غير وهو على عطف
الثانية على الاولى بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان يتعلق بالواحد لا بالآخر ثم سمع مع الاستثناء عطف على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فلا يلزم لعلقه بالكل وجب المشهور بان كل اى ضرورة المستندة كالمادة احد في عطف المفردة حقيقة متوجها وزيد وكذا كالمجمل الى لعلها
سجل من الاعراب او وقعت صلة وانما في عطف غير المفردة فلا لقطع بان ضرورة زيد وبكر تبيان ليس حكمه ولا يظهر من هذا الدليل وجوب الابان الاستثناء
من المعطوف المفردة استثناء من المعطوف عليها لانها كشيء واحد منها انما سبب تقدمه ان يتوحد احد المتعطين فيتوحد للاخيرة للتشريك في تقدم الكلام
فيتمتع به وعليه ان اصفه والغاية لا تقتيد به الا المفردة والاخيرة مع انه لا استثناء وسائر العتود فالحق ان جوابا لمصرونا تنزلي فافهم وتما لوا
ثاننا لو قال والتكلا اكلت ولا تشرىب الشاء المتكلا لعلهم بهما اتفاقا بيننا وبينكم فلا يثبت بالكل ولا بالشرىب واجبي بانه اى الشاء المتكلا
تعلقا بغير الاستثناء وليس مما نحن فيه فان الحق به لانه يتخصص مثل فيكون مثله في الاحكام كان تباينا في اللغة قد نسبنا عنه وان
فما وجدنا سماواته انحصارها الغير المستقلة على شرط واحد فاما تباين قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعليل سحلا ولا استثناء فانه يتخير ولا يلزم
استحسانا وما وضع لنوعى الحكم التعليل والتبعية في الاحكام المترس على ان المستلزم لا يفيد تفاهدا لاجزاء الكمية والاستثناء ليس كذلك وهو على الاستثناء في

الشرح

بجميع ولا خيرة فقط والاصل حقيقة فيكون حقيقة فيما قلنا هذا أصل بل الأصل عدم الاشتراك بل المجازفة منه ثم ان الحق انما هو الصحيح بل من غير قرينة ولا خيرة
 ذلك فمنا دعوى من كمال بلوغه ودرجة العبادة وكيف يبلغه في مقابلة من يدعي الظهور في احد ما وان اردوا الحق بين قرينة في احد ما فحقه مجاز قطعاً فاش
 الاستدلال منه حجة معتد بها قول الاستدلال منقوض بمجرد الاخيرة فانه محتمل والاصل حقيقة ولعل مجاز بالالتفاق فان كانت اذا كان مجازاً بالالتفاق
 فلا يثبت الاصل انه كونه حقيقة في مقابلة كانت في العود على الدليل فانه حقيقة في احد ما باجماع من يعتد باجماعهم فلا يثبت الاصل انه لا اشتراك في مقابلة فمنا
 التماسي وحجة الاسلام تبايعا ما والاقصال من اجل بالعطف يجعلها كالواحد والافصال والقطع كل عن صاحبها حقيقة يجعلها كالأجانب فخرج
 الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونها كالواحد لا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونها كالأجانب فلهذا شبهتان والاشكال في الاشياء
 يوجب الاشكال فيثبوت فلما ايجاب الاشكال الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة ليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة
 على تقوية احد ما فائدة الاستثناء في آية القذف التي حررنا ومنها مقصورة على ما يليه بقوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحقيقة فلا يقبل
 شهادة الحمد ردي قد فسد انما بالعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداء عدم خروج التائب عنه بالاستثناء اطلاقاً للشافعي كما هو مشهور
 والاك واما كما هو في التفسير فيقول عندهم وانما خالفوا رواله اسي للاستثناء اليه اسي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداء فالتفت كان
 ينبغي عدم انهم سقطوا الجدل عند بناء على رجوع الاستثناء للعقب لجعل الى الكل قال ولو لا منع الدليل من العطف ليقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
 من كونه اسي الجدل في الاول وسمي وبه لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به اليه ويسقط الجدل بقول انما تيمم ما ذكرنا فاما لو لم يكن عدم قبول الشهادة
 من تمام الجحد وهو ممنوع بل الجحد عندنا الجحد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب للبشر عند الان شرعه الزجر وهو ايضا جبريل هو شهد من القرب
 عند اصحاب الروفة ثم الجحدية صدر من اللسان فيما سببه الجحدية فاجعل باصد عن لسانه مثل ما صدر عن كريمة وبما مثل هذا المستمرة فاما صدرت
 عن اليد فشرع الجحدية او امره بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة
 ولا تقبلوا لهم شهادة ابداء اذ لا يله فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله ولا تقبلوا لهم الشهادة انما كان ما كان من حيث انه يصلح جزاء وصدا مقدر الى الشرط لان جزاء لا بد من
 الشرط فجعل الجحدية بالاول والآخرى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب والآخرى انه يوجب الى انما فاما قوله اولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء
 لان الجزاء ايلام ايلام لا ياله فاما الحكمية من حال تعاقبه فلا يوجب تمام الصيغة او كونه في حق الجزاء في حكم التبداء وقال الفخر والشافعي
 قطع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم الشهادة مع عدم دليل الاقصال وصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الاقصال وقلنا نحن بصيغة الكلام
 ان القذف سببه الجحدية من البينة من الصيغة التراجعي والسر حد مشترك للجحد لانه عطف بالواو والجحد عطف ثم انتهى وان تالفت هذا الكلام
 جدت ما ذكره المصنف على وجه انهم لا يثبت بسقوط ما قبله اذ لا يوجب الجحد لان اقامة الجحد فعل يجب الا انهم كيف رادوا متابع من القبول فيقول
 فافهم ويكون ان الجحد كلام الامام الثاني رحمه الله تعالى ان الاصل بان الجحد لا يسقط بالتوبة لكن التقوية في حقوق انصاره فيتم بعفو صاحب الحق
 وعنده ليسقط بعفو المقذوف لمن على هذا ينبغي ان لا يقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف ما ذهب اليه فمنا في الحقيقة اولاً ما تقدم من تعلق الاستثناء
 بالاخيرة ولهم ثانياً ان ما قبلها اسي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وبهذا القول اسمية اخبارية فلا تقطف على الاولى وبهذا الوجه
 اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله وصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل للاقصال فتدبر ويجعل الواو
 على الاخر اخص من اختياره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فطف على قوله تعالى والذين يرمون
 فانه مع الجحد الما دل بالقول حجة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجحدية الطلبية ايضا وبهذا بناء على ان الذين متبداً اما اذا كان

مفعولا بفعل مضمر وجب القول بكون الواو واللام اعتراضية ثابتة فافهم فان قلت لم لا يستثنى من الذين قلتم في جملتهم الجمل ايضا فتأمل قبل الممتنع انما هو عطف الجزئية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وبهذا لما لم لا يستثنى من الاعراب لانها خبر عن المشبه وفلان يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم لو جعل الذين مبتدأ واما اذا جعل مفعولا بفعل مضمر والطب تفسير فليس له محل الاعراب فيمتنع العطف فتأمل لا كلام لنا في الاستئناس انما الكلام في الترتيب اذا تروى في العطف على الانشائية والجزئية ولا شك ان المأخوذة التي لا اولي عطف الجملة على ما تضمنها من عطفها على غير ما تضمنها فمما ذكره كيف للترتيب ولعمري انما الجملة الاولى في خطوب بها الكلام بديل جمع الخطاب وكون اتمامه الحمد ما يقوم به الامام وهذه الآية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بديل الكاف واخبره واذا خلف الخطاب فلما عطف عليها فلا يرجح الاستثناء اليها وهذا الوجه ما اشار اليه الامام في الاصل قوله الا ترى ان الائمة فان القولين كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحمد كذلك يصلح مرجحا لاستئناس العطف واما في التوضيح انه لا استئناس في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم تمت فلو كان من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في احتمال حقيقة ولا شك ان الكاف موضوع لافراد الخطاب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للثنائية والجمع فائدة وفيما استشهد بخوران يكون قوله من بعد ذلك خطأ بالغير في السرايل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير تابعين للخطاب وينبغي ان يخاطب بغيرهم بعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوه ببعضها فلو افهم كذلك يحيى الله الموتى باس صلح لا اعتبارا والتذكير على هذا ففسد وبعد الترتيب لا يضر ذلك احتمال في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وبهذا لو عطف الاسمية على الطلبية لم يتم اختلاف للمتابعين لو ابقى الكاف على حقيقة واحمل على المجاز بخلاف الاصل فلما عطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا بقوله لم يمتنع ذلك اسي اختلاف الخطاب العطف على خبر الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزاء للاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كل ما يكون الخطاب فيها ايضا جمعا والثاني باطل انما انما فانه لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو واللام اعتراضا باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه خبرا لا تابا ويل القول على ما هو المشهور من التقدير الذين يرسون الموصفات الى الآخر مقول فيهم فاجله واولا تقبلوا في جوزان يكون في الجملة الكبرى الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر خطاب للامة والمعنى والعدا على ايها النبي الذين يرسون الموصفات قيل فيهم كذا وكذا وح لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانما لا محل لها من الاعراب فلما لم يتم من العطف عليها لالا في جملتين وهذا ليس بتلك المزية فاحفظه ولا اقلط الا ان يقال ح العطف عطف الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى مع غير جملة الخطاب على ما جوزه صاحب المفتاح في مثل رب ليعاتب بالقيود والازاقي وبشرع وبالعفو والاطلاق انهم من عطف الحاصل على الحاصل من غير جملة الجزئية والانشائية وانما لم يجوز العطف على لا تقبلوا من قبل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المتقدمة التعميم ولا تقبلوا متعلقة بالجزئية فتأمل ولهم راي انما اسي استثناء التاميين منقطع فلا يكون متصلا بخبر جالوسهم في الغار فيقولون ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول الشهادة وهذا الوجه ما اختاره صاحب المبدأ رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم بالواو وليك وصلة هي في ستمون فلو كان استثناء التاميين متصلا فاما عن لذة المشار اليها بالواو ولكم وهم الرامون او عن صفة الفسق واستثناء الازاقي من اصناف الجوز لان الازاقي غير داخلية فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من لذة فاذا عدم ثبوت اسمك لستين وصار الحاصل بهم لقا ستمون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرايين الذين تابوا فانهم ليسوا ستمين بل مطيعين وبهذا خلاف الواقع فان التعسق ليم الكمال من التائب وغيره ولم يكونوا غافلين اسي شيئا بلوا لكن استثناء التاميين من ستمين بعد التوبة صالحين والباقيون هم الحادون فيه لان التائبين غير متقين به اصلا وبالجمل الا انهم من لولاك او جزم الاحوال لا يستقيم الا بغير

غير مرضي عند الخلق لفظا كما ان قيل بالاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وياباه لفظا مستثنى الاتقيين
 مستغنى عنه بمعنى كما انما استثنى عن اولئك يجعل منهم كلاما مستقن فاما الثاني من الخصائص المتصلة الشرط قال بالامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
 الشرط لا يوجد الشرط ودونه ولا يلزم ان يوجد الشرط وعنده واوردا ولانه دورى لان الشرط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط وبسبب منه بان
 المراد بالشرط والشرط والحاصل بالوجود شي بدونه ولا يلزم ان يوجد الشرط وعنده وهو الظاهر والافضل قوله ولا يلزم انه لان ذلك لا يخرج المحسب
 ولو كان الشرط على مفاده لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس بالوجود الشرط ودونه بل لا يوجد له سبب ودونه قبل اذ كان المراد به الشرط فيصدق
 على المادة والغاية فانما لا يوجد الشرط ودونها ولا يلزم ان يوجد عندنا اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشرط كذلك اسي لا يوجد الشرط ودونه انه
 بناء على ما عرف وشهر ان الشرط من العلل التي رتبة هذه الشهرة قربة الارادة والافاضة فانما تلحقه كم كونهما شرطا في هذا الاصطلاح المذكور هنا كما
 قيل او لا يلزم بل يقال كما اقول هي علته لعلية الفاعل فليست موقوفة عليها العلل الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وقا عليه
 موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود ودونه التاخر عنه دائما بالذات من غير واسطة فالعنى الشرط لا يوجد الشرط ودونه اسي يتاخر الشرط عنه بالذات بطلان
 العلة الغائية فتأمل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانما يلحقه لعلية الفاعل وكونه تاما في الالها عليه فتدبر فيه فان الغاية
 ليست بما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطالان العبث والشرط منها يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما ودونه فتدبر
 واورثنا انما سنتموض بجز السبب فانه لا يوجد له سبب ودونه ولا يلزم ان يوجد عندنا واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد الشرط
 ودونه وان صدق لا يوجد له سبب ودونه اذ قد زيد بالشرط الشرط الذي ادفعه الله ويرتفع اليه هذا الايراد فانه في الحقيقة يرتفع على جواب الله ويرتفع بان جز
 السبب قد يوجد له سبب ودونه اذا وجد سبب خفي الذي هذا السبب جوده فلا يصدق عليه الحد فيقتل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
 جز السبب المتحد اسي الواحد المحسب بانه لا يوجد له سبب ودونه واجيب المراد عدم الوجود ودونه لتوحيده في النوع الارتباط الذي
 فيه وبين الشرط والشرط الامر المتعلق بالشرط لا يوجد له سبب ودونه فتدبر فيه فانما لا يوجد له سبب ودونه اسي يتاخر الشرط عنه بالذات بطلان
 الذي يستلزم الشرط وهذا اذا كان اخر ما يتوقف عليه فانه يلزم وجوده والشرط ولكن النوع لعلية الفاعل والالكان من سائر الشرط مستلزمة فلو لم يرتفع
 الشرط ثم من الاسباب ما لا يشبهه كما يقال الوقت شرط لعمدة الجملة والعبارة والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقيتين علاقة
 الاختار ولله علاقة سبب وعلاقة التعليلية وليصدق انه منتقل بالجمعة التي لا توجد به ودونه فتدبر فيه فانما لا يوجد له سبب ودونه اسي يتاخر الشرط عنه بالذات بطلان
 النقض بهذه الشرط والشرط الذي هو الاسباب ثم هذا حسب الجليل من النظر والنظر الذي يقوم فيها ان ما هو سبب بشي لا يكون شرطا الا اذا اشرط اشرط وفيه صلا
 لا يتوقف وجوده على وجود سبب لاسي جوده فلو لم يكن سببا لوجوده واصله وانما هو سبب لوجوده وانما هو سبب لوجوده وانما هو سبب لوجوده وانما هو سبب لوجوده
 الوحيد لا استحالة في كون شرطا لشرط وشرط لشرط فافهم واقر ان المراد من الشرط في غير الجواب وقال عدم وجود سبب بدون جز السبب المتحد
 به الا انما هو في وجوده المادة وهو كونه متعلقا بالانفصال الى تعلية سببية مطلقا ولا يلزم ان لا يوجد بدون شرط من الاسباب ولو استعد ولكن يلزم ان لا يكون
 للشرط اسالي ربي قوله ولا يلزم ان يوجد عندنا فائدة قال السبب بحد ذاته لا يكون له سبب فافهم وانما هو سبب لوجوده وانما هو سبب لوجوده وانما هو سبب لوجوده
 بالشرط ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد له سبب ودونه فتدبر فيه فانما لا يوجد له سبب ودونه اسي يتاخر الشرط عنه بالذات بطلان
 فتدبر فيه الان يقال ذلك لا يخرج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد له سبب ودونه فتدبر فيه فانما لا يوجد له سبب ودونه اسي يتاخر الشرط عنه بالذات بطلان
 القدر المشترك لخصاره بين الاسباب النوع لعلية السبب فانه لا يوجد له سبب ودونه فتدبر فيه فانما لا يوجد له سبب ودونه اسي يتاخر الشرط عنه بالذات بطلان

القبض شرط الملك في البنية دون البنية فانه يعين الملك بنفس القوة دون البنية فلو قطع النظر عن خصوص سبب ولو خذ انه شرط الملك مثلا في كل
عن الخ لا يوجد المشروط وانه بل لا يصدق في البنية شرطها اطلاقا فان نوع الشرطية لم ياب عن وجود المشروط وادته الما ان يقال ليس المحذور المشروط العام بل المحذور
شرط الشيء مطلقا اى من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور مشروطا من وجوده وجه فخر والحق في جواب ان كون القبض شرط الملك
منسوخ وانما هو شرط المحذور الملك الحاصلة من البنية ولا يلزم من اشتراط الخاص بشي اشتراط المطلق بل بشرط ايجاب البنية الملك و
قبله لم يوجد سبب تاما كما يفيض عند عبارات الفقهاء فاعتبر ما وجد فوهم الشرط لا يتصور به الا بان يكون المشروط واحد مشروطا
مستدوقا لوجود هذا المشروط وتارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر والسبب يتعدد على هذا النظم فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اطلاقا حتى يرد عليه ان تعدد الشرط يرد بهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد فالتعبئة في الشرط اعطاهما عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والاه جد المشروط وادون كل فتنه الله وبجيب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشرط المتعددة واعتبر
فوقه سبب اعتبار الوجود وكما هو احد مبرهن من الاسباب المتعددة بدلا كما كذا اى يستتبع لوجود العلول كالجناية على الصوم والطهارة سفهيا
لجوب الكفارة والسبب اى في اعتبار القدر المشترك في الشرط وادون الاسباب ما تقر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لو لاه لجسزا فاعلية الواحد بالعدم للواحد بالشخص وبقبض لفضل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفاعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والافان الواحد بالصوم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد والاقوى بخلاف
الشرط فانه لا نقابض عن كون الاقوى تحصيله متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان استناع كون تحصيل
الفاعل ضعف انا بوني الفاعل بحقيقته الموثرة دون الموثر بسبب فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء ما سبق اقول خصاصة ذلك بهي ان الواحد بالعدم
لا يكون فاعلا للشخص منقوض باقتضاء الماينة فوامعنا كالواجب عند المتكلمين النابيين الى زيادة الشخص فانه ستمين بنفسه وسفلول للماينة الواجبة
والفضل على راسي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه للشخص بنفسه فتأمل بل نقول اقتضاء الماينة للشخص غير معقول لان
نسبتهما الى الاشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوي انبئة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والشخص واجهل للشخص نحو الوجود على
التحقق فلو اقتصت الماينة على الوجود في وجوده وهذا البطل للفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه مهية العقل التعين
لا يقبها النقاد من الماهرة والعدا علم بحقيقة الحال وقيل في اثنهاج الشرط لا يتوقف عليه تاثير الموثر عقليا كان او جليا فلا يرد ان السبل
اشريعة التاثير لما حتى يتوقف على الشرط ولا يفتهم منه لا يتوقف ذات الموثر عليه فيخرج جزر سبب فلا يرد النقض به وفي منهاج قيس زمانه
لم ينقله وبولا وجوده لا حاجة الى هذا القوم فان جزر سبب يتوقف عليه وهو فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل سبب شرح الشرح
لكنه بكل نفس سبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير الموثر ضرورة توقف تاثير الشيء على ذاته وما في بعض شرح منهاج يخرج بالفيد الاخير
فان وجوده بسبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فان الوجود وامكان زائد الا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبر ويرى بان المتبادر من الحد كونه اى ما يتوقف عليه التاثير مغاير الموثر فيخرج سبب ثم اورد على عكس الحقيقة
في العلم القديم فانما شرط الوجود العلم له تعالى والتاثير به والتاثير للموثر فيه اذا انحوج الى الموثر الحدوث عند جملة المتكلمين في قوله تعالى
قديم وهذا لا يرد عليه من جعل العلم له تعالى كالمكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اى المحوج الحدوث
لكانت صفت الواجب تعالى محذور وهي زائدة قديمة لا تمنع قيام الحدوث مستغنية عن الموثر مطلقا حتى من الذاتية الموصوفة بها فلا حدوث

فلا حاجة فيلزم ما كونهما واجب الوجود والكان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعقد الواجب بالذات العيان بالعدم ولو أنها ممكنة مستغنية
عن الموت والكان ممكن الوجود ووج يلزم الشك وباب اثبات الله تعالى اسي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى الموت وقد يجوز مع وجود الموت
اقول اولاً او وجود الصفات هو وجودها بالوصف فيها على ما صحح به ابن سينا فوجود وصفاته تعالى قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجوده بوجوده اذ مستعدة
مستقلة وانما للجمال ذلك ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستطال الذاة ولا يجوز على الثقة به مسلم بل عاقل فضلاً عن تجويزه ثم ان الصفات قد تميزت
واذ علم الحاجة الى حدوثها فلا حاجة فاما مستعدة فيلزم وجودها مستعدة الى الله والى العدم من غير مرجح لحي كونها واجبة والوجوب نيا في الحاجة في الوجود
فيكون مستغنية عن الذاة فيكون مستقلة فيلزم مسلم استحالة ويلزم خلاف المفروض ان يطلان كونها صفات ويكون ان يقرر كلام المصنف ان الصفات وجودها
التي هي في انفسها بالوصف فيها هي واجبة بالقياس الى الذاة وكما هو واجب شئ فهو واجب به لا بالذاة فلا وجوب ولا مستعدة وعبره لوجوب وجودها مستقلة عن الوجود
بالذاة لتعريفه عن شئ بل ازمنة هذا مسامحة او نقض اجمالي ولا ينقطع به اذ اشبهه ولذا رد في الثاني اشتغال على اسهل هذا غاية التوجه بكلامه اقول ثانياً انما
بمكانة متينة عن الموت لكونها محتاجة الى مقتضى وانما يلزم الشك وباب العلم بالمصنف بالآيات لو كانت متينة عن المقتضى مطلقاً والموت عند علم شخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فاما كان مقيداً بالارادة والاختيار ليس هو موتاً لصفاته فممكنة محتاجة الى وجودها اذ انما الى الذاة الموصوفة بها
لكن الذاة جارية على ما لا لايجاب لا بالاختيار والمالزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت محمولة
بالايجاب لم يمتد الى الموت ثم هذا سوقوف على حاجة الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المداو بقوله المخرج هو الحدوث لا الاسكان
ان المخرج الى الجاهل الى الموت بالاختيار بعد الحدوث لا الاسكان فاقم حج سقوا قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوا واجبة وبين ان
يجعلوا محدثة لان لهم ان يجعلوا ممكنة مخلوقة لا لايجاباً لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو اسي اشتغال بالذاة
عقله بكم بشرطية العقل كالجور به للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجور وشرعي بكم بشرطية الشرع كالطهارة لصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرطية فتكون العلامة ومنه اشتراط المساحة اسي علاماتها فيه اشارة الى ان ارشاد اللغوي لا يصلح قساسته لما زعم ابن الحاجب والى ان شرط
اللغوي العلامة لا مدخل ان واخواتها كما زعم ايضاً والاشية انما يدخل ان واخواتها شرطاً فاصير ذرة علامته على الجزاء بذواته التسعين اذ
كثيراً ما يتل ان فيما لا يتوقف حسب بعده على غيره ففعله موجبة فيلزم وجوده بوجوده اسي وجوده مدخل ان وجوده حسب ففعله علامته على جزاء
الافنية ففعله اسي لا يستلزم مدخل ان نفى السبب لا محال ان يوجد من سبب اخر ان يكون السبب علم منه ويكون لازماً له وبسبب اخر ولا يلزم قوا
اسباب على انشائها واحد بالشخص لانه لم يوصف لا يكون واحداً شخصياً نعم اذا كان مساوياً له يلزم من ففعله ففعله ولذا يمتدح في الاشتغال بجي المتصل
وضع المقدم منه اوضع التالى منه لافنية ففعله اسي لا يمتدح في المقدم لنفي التالى وهو اسي الشرط قد يتحد وقد يتعقد جميعاً بان يكون الشرط للمخرج
من حيث الجبر او يتعقد ويدلان يكون الشرط واحد لا يمتدح من امور متعددة ففعله ففعله من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعقد جميعاً وقد يتعقد بدلاً فالجاء
لستة حاصله من ضرب الكثرة في الثانية ففعله قال ان دخلتاً فافتا طاقان فافتا لبا لاثنتين من زوجات قد خلعت احدتهما ومن الاخرى قيل تطلق
بى لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الدخلة فطلق ثم اشار الى العلة بقوله و
طلاق كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا وفق بينهما من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وقيل لا يطلق واحدة منها لان
الشرط دخولها جميعاً وانما بعد فلم يمتدح الجزاء وقيل ليسين اولاً وذلك بل يطلقان معاً لان الشرط بالطلاق كل ودخولها بدلاً وقد وجد ففعله
الجزاء وعلى هذا الشرط منسوبة لا والجزاء ما قيل في شئ مرزا جان على شين المحقق فيه حكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء فافعله

بالبدلية في شرطه دون الجزاء أو حكم بحت أقول المقصود من اليقين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا بل في المنع فيه فهو المرجح لاحذ
الشرط بدلا دون الجزاء أو حكم بحت ان المرجح انما يدل اذا كان الاحتمالان على السوية وهما تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا
التسريب فتدبر **مسألة** الشرط كالاستثنائي في الاحكام الا في تعقيب الجمل فانه ليس كالاستثنائي بل الجمل لانه مقدم تقديره فيقدم على الكل او جملة
الصدارة للكلام كالاستقمام والتمني وقد تقدم على هذا الكلام لو علم ان الشرط اليم يجب حكما مخالفا لما اخر به كالاستثنائي ولعله مخصوص
من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافيًا للقول بخاتمة البصرة ان يطله فقال واما قول البصريين في مثل
الكرام ان دخلت ما تقدم جبراسي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة كان اشمل والجزاء محذوف لدلالة عليه ولهذا لم يحرم
مع كونه فعلا مسفارا عا وهو غير محرم بشرطه وجزاءه فانه لا يدل هذا الكلام الا على الكرام مقيد بملحق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالكرام
سلما ولذلك لم يكذب على تقدير عدم الكرام عدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتعقيب اسي تعقيب الكرام وتعليقه بالدخول مرتين
لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس ما تقدم اخبارا بالكرام مقيد بغير الجزاء المقدر كما جملة الواقعة بعد المفعول المنضم على شرطية التفسير نحو زيد
خبرته ذاء اما قوله لا يحسنه ما تقدم اذا كان مسفارا عا فعليا لعله لا اجل ان التقديم به يطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قبل في حواشي
مرزا جان على شرح الحقرة نظيره ما قالوا اسي البصريون ان في زيد تمام تمييز هو الفاعل وما تقدم مبتداء والموجب ان يكذب فان المقصود
منه في التقديم والتأخير اسي تقديم الظاهر وتأخير واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصح الذي لم يسمع قواعد النحو فيها
ا سي بين التقديم والتأخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة وجوز التقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكاة وسمعت عن مطلع اسرار الالبية
لغة قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحويان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يقدّم اصلا وفي صورة تقديم الاسم
انظروا المقدم مبتداء اتفاقا ولذا اقبلت على مطالعة الضل اياه في التقديم افراواته وتبين وجها لكونه حائلا للتفسير لاني صورة التأخير بل اوجبوا
فيه افراد الفعل ابداء قول الحق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتأخير يجب المعاني الثانوية وهي الكفريات والمزايا الزائدة
على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه ردلا للكار وغيره وهما يفهم منه في التقديم حكما سو كذا لانه التأخير فالتكذيب اسي تكذيب الوجوه
الفروق لعله لعدم السليقة لفهم وتألق الكلام واما عدم فرق العربي الفصح فان كان عاميا غير ملتح فلا يعاب اسي لعدم الفرق وان سلم
عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما تأملت وما قلت انما مع ان الاول يدل على نفى القول عن التكلم مع ثبوت لاهة غيره بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوة عن غيره الى غير ذلك من الكلام فلما لا يعاب لعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان الأمر
الفتح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم نسبة مرتين بخلاف التأخير كيف لا يفرق ويستند علماء البلاغة انما هو فهم العرب العرباء هذا الكلام
سجين ثم اراد ان يبين الكثرة فقال والسفر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقة منتظر التمسك بشئ لم يذكر بعد لكونه مشتقا على النسبة الساتة الحاجة
للمفاد فاعل معين ما فان ذكر الشئ بعده فذاكر منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بما تقدم سموه الربط الذي يقتضيه المقدم ان يرتبط ما ذكر
بعده به فلهذا خط الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنسوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل منتظرة التعلق الى ما لم يذكر منسوي والى الغير مسلم لكن
لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يرتفع معنى هو الذي هو المنسوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن هنا اسي من اجل الفرق
الذي بين المقدم والمأخر صحيح قام الزيدان لكونه سندا الى المؤخر فافر الفعل ودون الزيدان قام اسناده الى الضمير العائد الى الحققة فيفهم
التطابق فالحق ههنا اسي في نحو زيد تمام مع علماء البصرة من كونه سندا الى الضمير وانضمام الربط مرتين هذا ما حفظه فانه حقيق بالمحفظ الكمال

من الخصائص المتصلة بالغاية ولفظها الى وحى وقدم رافى حروف الماسة نحو اكرم بنى يهتم الى ان يدركوا وسمى كالشرط او اتحادا ولقد واد
فقد يكون واحدا ومتعددا اجتماعا او بيدا وسمى كالاشتراك في العود الى الجنس او الى لاخيرة فاعقب بعد عمل متعاطفة والمذهب هو المذكو
ر والتمسك بهما المتعارضة فالتمسك عندنا الاضراس في الاخيرة وعندنا الشافية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي بنو قحان و
الرافضة مشتركة فيهما ولو اكرميين ان ظهر الاخيرة فلا خيرة والا فلكل في التخيير ولا يخفى عدم صدق تعريف تخصيص على اخرج الشرط
والغاية لعدم اخرج شئ منها بعض المسمى من افراد العام فان سفاوها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وسمى تقدير فقد ان الشرط وما بعد
الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال سفاوها ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و
يقبل الغاية لكان استتبا على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافية انها خصصان تنزل على راسهم وقال سفاوها عدم ثبوت الحكم على بعض
التقادير يقول في جوابه قد يخرج الشرط والغاية بعض المسمى عن الحكم والاما لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بها نحو اكرم العرب
الكان اشيا فخرج الشرط غير الهاشمي واكرم لمسلمين بل القرن الثالث فخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا تخصيص اتفقي والكام كان
في الوضعي المطر واليه اشار في التخيير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص اخر قد لا وقد يتضاد ان اسمى قد يتفق
مع قصر التقديرية تخصيص اخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضاد ان فان قلت القوم القادرون اياها من المخصصة لم يبرهوا
تخصيص بها وانما بل في بعض الاحيان قد تظاهر كلامهم ودعوى وضعها للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم تخصيص ولو اتفقا لم يخف
في هذه الخمسة بل قد يوجد في غير من المخصصة المستقلة نحو كلية بل لا العاطفة والنظر فندبر الرابع من المخصصات المتصلة بالصفة
نحو اكرم الرجال العلماء يخرج الجاهل بل تخصيصها ليس نفليا فيلزم هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقدم ما عليه في مسألة العام
المفرد من حقيقة اعم مجاز والوصف في لفظه المتعد والمعطوف بعضها على بعض كقيم ومقرش السوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة
بدره ومزارا علم ان تخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المتوافق فيلزم عدم ثبوت الحكم لبعض واما النافون
المفردة فلا يقولون تخصيصها كذا في التخيير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق بينا وبين القائلين بالمفهوم
واما الامة لانه في اتمية التخصيص الحكم في البعض المخرج فقاموا المفهوم ثم والتافون لا قتال واسحق ما قال صاحب التخيير فان العام
في مورد استعمل في سنده ولم يقصر به البعض اصلا بل في الحقيقة كما عرفت من ارادة الشرط يخرجها عن التام ويغير الحكم التعليل في جميع
الافراد الذين يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض من البعض والافاض الى الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا وادارة الغاية
بغير انشاء الحكم العام ان تارة فيحكم على المشايك المنقضى بانها لان العام يستل فيه والصفة يتشبه بالجنس ولا يتم بغير دعوى في افراد
الصفة بل صبح الواضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافية فانهم لما قالوا اياهم سم فتد اذات هذه القيود في الحكم عن بعض
اداء العام بغيرها عن حكم العام في قيمته بغيره الممارسة ان المراد منه البعض الآخر كما في المفهوم بل سئل واما سئل فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
ما يجزئ الشرط والصفة لكان المعنى اكرم الرجال العلماء وان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء وهكذا ترى بل لا يبق للشرط وغيره
من التبدل معنى سوى التاكيد بخلافهم فان سفاوها عندهم حكم المنفرد في المسكوة بهذا ثم ان مذهب الشافية لا يكا ويصح بوجه اما اوله فلانه لو كان
المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط والصفة او المشايك بالغاية لغير التكرار والوجه ان يكتبه اما شيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تقيده
الى الابد بل يقطع بالقدم ولا يصح التعلق بالبطر لتي التاكيد فيكون للقيود فاما سوسى ففي الحكم فلا يثبت المفهوم بغيره بالثبوت

فانهم يستعملونكم قد وريت ان في الاشتراك ايضا العام باق على معناه واذا قيد بالماخروج ففهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع والقول
الذي للكليات فهو لا يفي ليس تخصيصها وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختيار فيه ما اختاره المصنف من المراد بالصدر الباقى والاشتراك
قرينة فقد ظهر ان ما عده الشافعية من المتصلة بمخصصها ليس فيه قصر صلا والحق ما ذهب اليها الحنفية من ان لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه به حقيق وانما ذكرنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الانام حتى ان بعض المتأخرين ساء وتبعه المصنفات وذهبهم فظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل طونه شيئا فربا الخاسر من المخصصة المتصلة به بل البعض نحو اكرم سببه بينهم
العلماء منهم ولم يذكره الاكثر من اهل الاصول قبل انما لم يذكره والان المبدل منه في نية الطرح لان المبدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداده به فلا يلزم
ولا يخص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون المبدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم
المهمد رطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو محكي بالتمهيد والتوطئة لذكر المبدل فيهما بجموعهما فضل تأكيد وتمييز ليس في الافراد لان النسبة
شكرية هذا واعلم ان شاكنا انما لم يذكره لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو المبدل صار بدل الكل لان المعبر فيه
عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليس لتوطئة النسبة الى المبدل ليعيد فضل تأكيد فليس هذا من المخصصة فتدبره ولما فرغ من توطئة
اراد ان يذكر المستغلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال **مسألة** العرف العملي اى تعامل الناس ببعض افراد العام تخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كمرسى الطعام وعادتهم كل البصر في الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما اختصاص بالعرف القولي بان جرى العرف بهج الاستغرق
لكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا بعض الافراد فبالتفاق بنينا وبينهم كالمدرجهم تطلق على التقاد العال في العقود والاتفاق على فهم لم الضان
بخصوصه في قوله اشترى لهما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن تمثالا اذا كانت العادة اكله وما ذلك للتبادر والخصوص وهو يتحقق في العملي تخصص
كالقولي فيخصص بهوشل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيّد العام والمخصص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقيّد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تقيّد المطلق بعرفي المطلق وفي تخصيص العام بغير العام عن معناه واشترى لهما من القبيل الاول ودون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لغو غير سموه اذ المناط في تقيّد المطلق بهذا التبادر اى التقيّد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اى قياس العام
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل قول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل سقرا فان الاستقراء شبه بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له ليجب ارادته بقرينة
كرفع الغافل ثبت باستقراء القول الاخرى في الرفع فقال فانه احق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لانه لا يخص فيبقى على عموم
قلنا المقدمه الثانية ممنوعة فان عادتكم مخصصة بصيغة لان غلبة العادة يسخر الى غلبة الاسم كالمدرجهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب القول تخصيص القولي وضرورية قرينة ودون العملي حكم صريح
لا يصح ومن هنا ظهر وجه اخر للمدعى هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انخر الى غلبة الاسم صار المخصص
عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على سنة فتم بمسألة بل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب اعم لاجزائه كثيرة وان سن علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدما على الخاص وبالعكس وسواء كانا متساويين ام يكون احدهما مقدما او مؤخرا وهو المتأخر عند الشافعية ومنهم القاضى
الامام ابو زيد وجع مناهة الشى عراب فان القاضى الامام صرح **مسألة** في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراجعا ونما يظن فيه التراخي فليس باننا
بل رضا الحكم الثابت عن بعض الافراد وسنعه بعض مطلقا متراجعا احدهما من الاسرار او موصوفا لكل منها بصيغة فصل الحنفية العراقية والقاضى ابو بكر وامام الحرمين
كلما راسن الشافعية وهو المتأخر بان الخاص مخصص اشكال متاخر الامام **مسألة** في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراجعا ونما يظن فيه التراخي فليس باننا

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم فيخص العام كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان امده نجسه باسومي سلب المقتول
 مع كون الحكم باعطاء الساب للقاتل مقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان مقدما على النسخ الين المقارن وبه في هذا العام المنسوخ البعض
 قطعا في الباطن لا كما العام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخر بل يقال ان الخاص بمخصص النسخ موصولا وان جهل التايخ بين
 العام والخاص تساقط اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الاخر فيثبت بقدره الى دليل اخر كما هو شأن المتعارضين وطلب
 الدليل دونه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب النهاية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
 اصل متاصل في الباب ويؤخر المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الجرام ثم ان ما ذكره هو الذي ليسا عد عليه الدليل فيقول
 عليه الفرع الفقهية فانه عارض النسخ عن الصلوة في الاوقاة المكرهته قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
 الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر واه الشبان لم يخصصوا اليوم بل اسقطوا بها وعلموا بالقياس فرج في الفجر حديث النبي وسنة
 العصر الحديث الثابت وايضا عارض حديث النبي المذكور حديث اباحة العاوة وقت الاستواء بركة ويوم الجمعة فيها خصصوا العموم بل حلوا
 بالعموم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة ومصاحب البديع انه يحل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في سبوت التمار
 من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجمع يحل العام على الخاص وسيصح به المص ايضا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بها
 لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابت فلا يل الفقه يحل العام على الخصوص وهو هو من حل الخاص على المجاز البعيد لتلايد عطل الحادثة
 قتال فيه قال الجوزون اولاهم يكن النسخ من محضها للعام الثاني - بل لما وقع وقد وقع كثير منه قوله تعالى واولاة الاحمال اجلسن ان
 يضمن حملن مخصوص بقوله تعالى والذين يتوفون سنكم ويذرون ازواجا هن يهملن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فانخرج الحمل المتوفى الزوجه
 وليس منها مقارنته وسنة قوله تعالى والحصاة من الذين اتوا الكتاب مخصوص بقوله تعالى ولا تلحقوا المشركا فاخرج الكتابية عن المشركا فان الكتابية
 مشركا لا تثبت كما قال امه تعالى فقد كفر الذين قالوا ان الله ثلثة ثلثة نزلت في الضارسي وغيره من اتخاوا جبارهم ورهبانهم را باسني ولان الله
 وقوله عمر بن الخطاب بن امه وغير ذلك من حقايقه قلنا الله الذي لا يتخفى بالكل من الكرمية الاولى وهي قوله تعالى واولاة الاحمال
 اه متاخرة عن ثمانية بقول ابن مسعود من شاء باهله ان سورة النساء القصص نزلت بعد النبي سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل كذا
 التفسير عبد الرزاق ابن شبيب واسبب واودد النسائي وابن ماجه عن ابن مسعود انه يكتنه ان عليا يقول نعمه اخرا الاجلن فقال من شاء لا اعتن ان
 الآية التي في سورة النساء القصص نزلت بعد سورة البقرة بكة كذا اشهر او كل سطرقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
 وابن ابى شيبة عن ابن ابى مسعود من شاء حالفه ان سورة النساء القصص نزلت بعد سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل كذا
 حملن والروايتان مذكورتان في الدر المنشورة واذا ثبت هذا فيكون نسخي لا تخصيها فبطل استدلالهم ثم القول بكون كرمية اولاة الاحمال مخصوصة
 له مخالف لما جاع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحمل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالوا بالبعد الاجلن وبما نوع احتياط
 للتعارض والمجمل بالنسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالوا بالنسخ واما التفسير فلم ينقل من احد قتال فيه وكذا في احصاء
 نزلت بعد كرمية ولا تلحقوا المشركا ذكره جماعة من النسخين فيكون ما نسخه لما لا يفسد منه وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تلحقوا
 المشركا حتى يؤمن قال النسخ واحل من المشركا نساء اهل الكتاب وروى ابو داود وفي نسخة عن ابن عباس في قوله ولا تلحقوا المشركا حتى يؤمن
 ولان سورة نيف من مشركا قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب اهلن للمسلمين حرم المسامة على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

العلمية المستثنى من ذلك فالمراد به نسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج المدعى من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو نسخ قال في الكشف
 ان سورة المائدة ثابتة ككلها ليس فيها بمسوخ اتفاقا فيكون متأخرة في الزوال وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في نسخة عن جبر بن نفيع
 قال حجت قد دخلت على عائشة فقالت لي يا جبير المائدة فعلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فادجه فيها من كلام فاستحوه فو ما وجدتم
 مرجع جهر فخره وادخله ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيات ايمان آية القلائد و
 قوله وان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابني داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تتحلوا شعائر الله ولا شهواته الا ما حرم ولا الهدي ولا
 القلائد هذه الروايات في الدرر وفيها رواية اخرى وفيها ذكرنا كفاية وقد علمت ان عدم النسخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
 من دليلكم قصر الحكم على البعض واما ان تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفع الحكم عن البعض بعد بثبوت لادفع الحكم من الامم فيكون تخصيصا
 والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول بطلان فان قلت المدعى حسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتعيين المدعى سيدق
 قال الجوزون سطحا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولوجود انتساخ اشخاص به لزم بطلان القاطع بالتحتمل
 والواجب بطلان القاطع بالتحتمل وهذا هو المدعى على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
 اثباته بل متنا ومان نعم العام المخصوص بالكلام مستقل بطلان جواز نسخ الخاص ونحن ملتزمون لوسلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
 بالاستقراء الا بالعام فكما بان سطحا ثانيا فلما باس مذهب احمد بالآخر قال في الحاشية بهذا المدعى ما قيل ان معنى كون الخاص قطبيا والعام
 محتملا ان الالفاظ الخاصة لم تحتكم في كونهما موضوعا للمخصوص والالفاظ العامة مختلفة في كونها موضوعا للعموم فللخاص قوة بخلاف
 العام وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا سماع الشبهة فيها وخلاف من خالف بهما اطلاعه بعد
 ما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطته
 ستواترة والفاظ اشخاص منها روى بالاحاد فتدبر قبل في جواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ان يكون
 خاصا بالقياس الى ذلك العام وما نطق بكونه محضا او ناسخا يكون خاصا بالنسبة الى البنية مثل لا يكرم الجاهل بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
 اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا قال ان المخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على بطلان
 الحكم فيه ضرورة ما منه قطعي انه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعي لكن يجوز ان يكون هذا
 غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والتحتمل بهذا المعنى غير معدود
 بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا ينبغي على المناقشة اللغوية لم يكتف به وقال يروى عليه ولما انه لا يتم
 الخاص من وجه من العام فانه عام ايضاً والانتساخ فيه حكمه من افراد مع بقائه في البعض الآخر وحكمه في البعض منطوق مع عموم المدعى لهذا الخاص
 من وجه ايضاً كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقرير على ان يقال المدعى وانما كان عاما لكن قد ثبتت باذنه عدم جواز انتساخ اشخاص لطلوع
 بالعام المطلق فيتم الحكم بعدم القائل بالفضل وعلى هذا المعنى الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل والى على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم للعام
 فلا يجوز انتساخ العام المقدم الخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
 اليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ اشخاص الحقيقة بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ اشخاص بالنسبة اليه بعدم القول بالفضل هذا كله يؤيد تعبه واول
 ثانيا انما يتم لو قيل بتخصيص فرد واحد من جميع الافراد لان المقطوع هو فرد واحد وما با جميع الافراد فخطوته فلا يصح انراه من العام الذي ورد بعده

بهذا الخط اجيب انما روه امير المؤمنين لتردوه في صدقها ولذلك زادوا لاندري احد قمت ام كذبت في صحيح سلم عن ابى اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم سمع الشيبه فحدث الشيبه بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه لم يجعل لها سكره
ولا نفقة ثم اخذ الاسود وكفا من حصن فحماه فقال ويكلمك بحدث بشل في اقل عمر لا تترك كتاب الله وصحة نبينا صلى الله عليه واله واصحابه وسلم
القول امرأة لاندري علما حفظت اوليته لما سكنه والنفقة قال الله تعالى لا تخرجون من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة بينية
وفيه ايضا قول عروسة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة في هذا الخبر كان مشكوكا الصحة عن امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لا يثبت في صدق
الراوي غير حجة فضلا عن تخصيص به ولا يلزم منه انتفاء تخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا بالقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم اذ روى عن
حديث فاعضوه على كتاب الله فان واقفه فاقبوه وان خالف فودوه قال صاحب سفر السعادة انه من شد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني
قد جاء بطريق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضع الزنا وقته وايضا هو مخالف لقوله تعالى وآتاكم الرسول فخذوه ونهيكم هذا الحديث يستلزم
ضعفه ورواه فهو ضعيف مردودا قول اسخلاف فيه محمول على نسخ فانه مخالفة لما فيه حيث يسلط للنسخ بالكتابة فلا يصح بالضعيف واما تخصيص فله
سوا فتم من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكر بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة بلية كيف لمخالفة
المعارضة واما النسخ فغيره اعتبار معنى زائدة لا دلالة للفظ عليه وكان في المنهاج هذا مقتضى بالتواتر فانه ايضا روى عنه صلى الله عليه واله واصحابه
وسلم ورواه في غاية ما لم يزم منه تخصيص دليله به الحديث المذكور فان تخصيص بالتواتر والكتاب جائز قطعنا فالمراد به روى غيره والعام لمخصص حجة
في الباقي بالاتفاق فيجب حجة في الاخبار الاحاد قال سطلع الاسرار الالمانية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقص
بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص بالتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذ روى عنه حديث في محل اربته
فاعضوه على كتاب الله لان صفة الجمل اشارة اليه وقد علمت اسباب الاحتجاج من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر الجواب قالوا اولها
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره قطعي الدلالة لان العام قطعي والخاص بالكتاب بالكتاب قطعي المتن لكونه غير واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعنا فكل منها قوة من وجه وقد تمارضا فوجب الاحتجاج في اول العام بالتخصيص فيه ان اخبار الاحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الغير
سطلع المتن والدلالة فظنه اضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الرجح اقول مع اتينا على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي روى عليه ان ائمة الجعفر ضعيف بضعف شوته لان الدلالة فرع الشبهة واذا في الشبهة شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى وفيه
شبهتان شبهة في ائمة شبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فلو فلا سواة فلا تارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وفيه اولها انه مقتضى العام لمخصص من الكتاب لجران فيه ثانيا ان شبهة في الدلالة لاجل شبهة في الشبهة شبهة واحدة سنة
الشبهة بالدلالة وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتقارن بل الجواب الخاص عندكم اقول لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذا وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة ذصوص عام الكتاب
وهو اصل كلامهم ورواه في كل ما كان على المرأة على عمتها ولا خلا تارواه سلم عن ابى هريرة وفيه نوع الخلاف فان عموم هذه الآية في ما وراء
الحياة المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويعني من مفهومها الموانع حرم الجمع بين المحارم فلم يدخل العمرة على نيت اخيهما ورواه ذكرهم
فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لا يحكم ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فانهم وخصوصا قوله تعالى لي يصيبكم الله في
اولها ولم يلائم القائل رواد الترمذي عن ابى هريرة مرفوعا ولفظ القائل لا يرث ولا يرث اهل بيتين رواه ابو داود ورواه ابن ماجه بن زيار

وقد بان لمخلص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء لئلا يواليهم فالحديث لا يحكم الآية وخصوا تلك الآية بقوله
صلوات الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء والأئمة وفيه انعم الله على أولادنا وأولادنا طيبين محمد وآله
وأصحابه وسلم ليس منا طائفة بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فإذا كانت الصيغة عامة لعموم الجمع وهو كم ليس من صبيحتهم
فأما سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فمنها من هذه الآية حتى سألت الميراث قلت عمل فيها بقياس أولاد علي عليه
عليه وآله وسلم على أولاد آل البيت فردته الخليفة بأبداء سفارضة النعم بوسم العموم فليس هذا من الباب في شيء فإن تخصيص خليفة رسول الله
عليه وآله وسلم إنما كان لأنه كان قاطعاً عنده مثل قطيعة الكتاب فإنه سمع مشقة فأنقطع فيه فوق القطع من المتواترات ومن
هو ظاهر لك ان ما جرح به الحديث النصير الطوسي في شأن صديق الأكبر من ان يخصص الكتاب بجزء الواحد فمن غاية حماقة وبلادة وجهه
وسائر المسلمين عنه وانما تخصيص غيره هم فقلنا كان مقطوعاً عنه من الميراث ان أمير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء أمير المؤمنين
عليه وآله وسلم في نزار عان وفي الجباس أمير المؤمنين عثمان والتربير والسعد سأل القوم الشك بأمير المؤمنين يا فؤاد فقوم
أولادنا والارض تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على أمير المؤمنين علي وآله وسلم
اشكركم يا عدو الله يا فؤاد فقوم السواد والارض تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم
وقال أمير المؤمنين عمر واندان ابي البكر لصديق وبار وراشد تاليج للحق سيفه انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد تاليج
للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصديق ابي لصادق في رواية الحديث بار وراشد تاليج للحق ابي في القضاة بمقتضا
وقال لا اتقصه بغير ذلك حتى يقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طولية وشك في صحيح البخاري وسائر السنن في ظاهر ذلك ان اجابة
كانوا عالين متيقنين بالحديث المذكور حتى خلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ
على الكذب اذا جردوا لا يباين هذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افاضوا بآثارهم اليقين فان عدالة
هو لاد الاجلة قطيعة فلا يخافون على قطع امر فيه رتبة وتكرار في سلم ارض عن ام المؤمنين عائشة الصدقة بنص الله تعالى عنها قال
لا زواج الماهرة حين اردن طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة
في الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي وبناتك تركت بعد نفقة نسائي ومؤنته عاقل فهو صدقة رب الجدة ان قطيعة اطر من الشمس على
نصف النهار لا يبين ان يرث اب في الامن هو شقي بل شقي القوم وقد عدا بن تيمية الصحابة رواية هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وهو باء فضلاً عن الاجماع فان قلت في صارا لاجماع مخصوصا لاجزاء الواحد قال وليس تخصيصا
بالاجزاء فان الجمع خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قبل في حواشي عمر زاجان على شيخ المحقق انما يتم ما ذكرتم من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان مستورا بالآية او خيرا وكلاهما سفيق وان فافهم فيه ان الملائمة
ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص لرفع توفير اليد على النقل من البين فصارت اجاز
وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المحققين في حديثين السابقتين الكتاب فهو قاطع قلنا لا سلم ان اتا
المذكورة احاد بل تلك الاحاديث المشابهة لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تعقيد المطلق ولعل المراد
ايضا وتسمع ابيض فان هذا ليس تعقيد المطلق وهو الشيخ عندهما وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فإنه ظاهر ان لم يكن احكام سابقا

وسياتي في بابيه مفصلا ان شاء الله تعالى **مسألة** التفسير هو السكوت عند رتبة فاعل يقبل الفعل مع القدرة على التفسير يخص لذلك الفاعل عنه التفسيرية
مطلقا سواء كان متنازعا او متنازعا او عند احدى اكنة ان كان العلم بالفعل في مجلس فكر العام محقق والاكين في المجلس بل متنازعا عنه فليس لنا ان السكوت عندنا
دليل الجواز عادة لان عادة التفسير النفي عن المنكر فهو كالنفي على الجواز فهو محقق عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تنازعا نسخ وان قابل فخص
ثم ان ظهر علم مشترك بين الفاعل وغيره لعمري احكم الى غير الفاعل الشاركة بالقياس وبجلب على الواحد علمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج
وقد بنا سابقا ان سنه ثابت ثم ان عمدي احكم بالقياس عند تنازعه التفسير غير ظاهر فانه يلزم من تعييل النسخ ونسخ احكم بالقياس لان يكون العلمية منهوتة
لذا وعرفنا للشايع قطعا ان جواز نسخ العبارة بالدلالة والايضا علم مشترك فالتنازع عدم التعدي لان التعدي من غير جاز غير مقبول قال ابن بكى سن
الشافعية المتنازعة في التفسير مطلقا وان لم يظهر الجازح مالم يظهر بالقياسية تخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه واله وهما به وسلم علمي على الواحد علمي
آخره قلنا ذلك الحديث مخصوص بالجماعا علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وهما لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجازح
بل علم ان عموم العام بمنزلة حكم الفاعل في غيره من المكلفين والاكين مخصوصا بما علم فيه الجازح ويكون التفسير عاما مطلقا كان التفسير نسخا مطلقا اذ لم ينسج
تحت العام فمرو في صوة وجود العلم او عدمها فان قلت لعلمه يكون في بعض الافراد علمه بالعلمة عن ثبوت حكم التفسير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في
النسج التفسير والعموم كما في الجاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث باذكر تم تخصيص من غيره محقق ما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي تخصيصا علم
فيه فارق فهو ليس نسخ الا اذا علم فيه فارق فعدم عموم شرعية يصح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامة خطا با
لكل بهذا العموم كما نقل عن الخطا بل لكن شرعا لا بل فتم **مسألة** فعل الصالح في الداويل العالم بخلاف العموم بعد العلم به محقق عند اكنة فية واحتمالية فاقول
المشهور في كتب اكثر المشايخ ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الرطبي في شرح الكسرى في مواضع غير عديدة قلت المراد هناك على الراوي الحديث والآلة
على احد الجاهل كما في المشترك او اختلفي واما علم على خلاف الظاهر فمقرنية ارادة باتفاق مشايخنا وسيوضح الفرق في بحث السنية ان شالله تعالى فانتم
القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله الخائف للعام حجة ان يحل على الاعم من نسخ والتخصيص خلافا للشافعية والمالكية
فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابة وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبيل البحث عن المحقق فانه اذا وجه على الصحابة خلاف
العموم احتل عند العقل وجد ان المحقق فان من القطعية ان علمه لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العلم من غير حجة معصية قد عصمهم الله
عن ذلك فبغني ان يتوقف في علمه فما وجهه قائل لتأني عمل الصحابة وليس الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على
التخصيص ولما كان عارفا بالعلمة لا يخطا فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالا جماع ثم هذا انما يدل على ان العمول اخص
واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولما اراد في التفسير وقال فعمل على التخصيص لانه اهلون بتر
النسخ فاعلم فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظاهرا قاطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف علمه خلاف
النص المفسر فانه لا مسامحة لتاويل فيه قطعا من مقطوع الدالة فتيين نسخ اقول لا يجب القطع في التخصيص كمفهوم خبر الواحد هذا يتم الزمان
ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص له عوى بالعام المحقق البعض فان قلت هذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا من العام فمخصوص
فما يصلح قلت كلما فان حجة الصحابة اما قرينة جزئية محضة او كلام محقق وناسخ او قياس فاما لا العام ضعف من الكل كما مر ارا فان قلت في
يلزم تقليد المجتهدين للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهدين لانه اسي التخصيص عن دليل شخص مخصوص دال عليه عروا وان دل اجمالا على المحققين في رد
الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا محض صا اجمالا حال كون الاعتقاد محملا لا ينبغي لعم المجتهدين مالم يحصل معرفة بعينه واذا لم يكن لم يبق الا التقليد لقول بلزمت

بالاجماع لا يتوقف تخصيصه على موزنة الخصص لعينية فاذا كرهنا القائل من عدم كفاية الاعتقاد والاجمال دعوى من غير حجة فلا يسمع قائل فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولاً العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم محيية صلا ممنوع كيف وفعله لما كان دالاً على التخصيص حيثما يشاء وقالوا ثانياً
لوصف فعلة تخصصه لم يحجز معنى الفاعل صحابي آخر لا انحصار في حجة واجبة العمل وقد جاز خلافه الاخر اياه الفاذا قلنا لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجباً
العمل ما دام ظن دلالة على التخصيص باقياً وعنده مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل عدم اعمى عدم التخصيص لان الظاهر ان لو كان العلم على مقتضاها
لان التخصيص يكون ملاصقاً والظن ينفق بالظن فتسا قطا وبقي العام كما كان يتامل لعل وجبه ان جاز الخطا في زعم التخصيص مخصصاً فلا كيف على الاجمال
فتأمل فيه **مسألة** افراد من العام يحكم العام الموافق له لا يخصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عندنا كما في افراد موصوفه بصفة
او مطلق بشرط كما في احد ميثاق التلمتين شالها ايماناً بديع فقد طردوا احمد حقه قوله لعلوا التمسك وسلام عليه والروايات في شاة ام المؤمنين
ميتوتة روى وباعها طبرستان قد انكر الخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قرينة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قرينة معلقة فسال لماذا فقالوا لا يا رسول الله انما هي خاتمة فقال وباعها طبرستان والذي ورد في شاة ام المؤمنين
سيرة ما رواه الشيخان بلا اخذتم اما بما جاز لغزوة فاتفقتم فقالوا انما هي خاتمة فقال انما حرم اكلها خلافاً لابي ثور فخص الا اناب عنده لبشة في رواية
او بما يوكل محمد في رواية اخرى لعل وجبه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما رواه لنا انه لا تعارض هو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض بالبورق وتباعه
قالوا لاي لفظ والمفرد من العام مفهوم مخالف ليعارضه والمفهوم يخص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فاننا نكره راساً ولو سلم ثمرة المفهوم قوامى
اعتبار المفهوم منها فخرج ثمرة مفهوم القلب وهو روي عند الثقلين بالمفهوم اليه وما قيل يجوز ان يكون افراد البعض الا افراد جميع المفهوم العرفي فخرج
ابن ثور فخرج الكل فلا يمتشى هذا الجواب هناك فليس بشي لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند الثقلين بالمفهوم فلا يجيبون الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس افراد محص ام لا فيرد عليه ان دليل ابن ثور لا ينطبق ح فتأمل **مسألة** يرجع التفسير الى البعض افراد العام ليس
عندنا جمهور من الخفية والشافعية واختاره الامدي مثل قوله تعالى والطلاقا تير بصير بالفسن ثلثة قود مع قوله تعالى ولجولتين احق برؤوس
فان الكرية الاولى علم الرجعية والبواين والتفسير في الثانية للرجعية فقط وقال ابو الحسن المعتزلى واما ما حكى من تخصيص قبل وعليه
اكثر الخفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التفسير وعنى الى الامام الشافعي ايضا وقال في التفسير وهو لا وجه فيسبيل بالوقوف وهو
المتمارسة المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظر افان التفسير في الثانية يرجع الى المطلقة كلها وان كانت مطلقة ثبتت كانت الرجعية
سبابة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابى داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس في المطلقة تير بصير بالفسن
ثلاثة قود الى قوله تعالى ولجولتين احق برؤوس وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فواحق برصبتها وان طلقها ثلثة قود فكذلك فقالوا
مران فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم طلقها اقول له تعالى ولجولتين احق برؤوس فواحق برصبتها وان طلقها ثلثة قود فكذلك فقالوا
الاشنين والخلع فيلزم ان يكون ما رواه جاسر المطلقة رواج فلما يكون واجبه مالى باننا ونصرف الزوج لا يغير من غير اعتبار التنازع فثبت ح
قول الشافعية رحمة الله تعالى ان الكناية غير ثابتة الا ان يقال ان التعليل مشهور بان ليس الا البيوتة بالعوض المالى فدل بمفهومه
على صحة البيوتة من غير مالى فثبت تلك الآية في البائنة الواحدة لان هذا اذا جوزه متسلخ العبارة بالدالة منها والله اعلم باحكامه اقول وهو اعمى التوقف
الاشبه بالحق لان التفسير يرجع الى اللفظ باعتبار المدلول المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع التفسير الى الباقي يكون التفسير حقيقة لانه رائد
الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازاً وان لم يخص ورجع الى البعض ليعبر التفسير مجازاً والعام حقيقة فتاخصيص في الاول

مشكلة

لا يستلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس أي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزم في الاول فاما الجاهلية
فقط لازم من غير تعيين فلا يتبعها لاحد بها فيجب الوقف وما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير بالتجوز في الضمير راجع حاله في الظاهر فغير ان الضمير
اعرف لانه ليندانه هو فاستوى الترجيحان فوجب الوقف فتدبر وهذا خبر وافتان الاعرفية لا يوجب فله التجوز بل الظاهر اقوى بتجوز فيه
قليلا بالنسبة الى الضمير فانه كيف فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديره وقد لقيام الشهادة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز في معنى العام
على عمومها الجاهلية في الثاني أي الضمير مجازا للشيء لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومها فبيان مخالفة الضمير للمرجع بسبب التجوز
اتفاقا لانه موضوع باراد المرجع فاذا اخذنا جازعنا لکن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراد خبر ما اراد بالمرجع وان كان مجازا فيه وثانيهما
ان يراد به خبر ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مراد او بناء كالمسلم ايها المستدلون على الثاني أي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
فان الجاهلية في الضمير لازم للثبوت على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول أي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى
هذا الزعم الجاهلية فيه ممنوع بل اذا فصل العام بيقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر انما المحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير تقتضي
الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصية عموم المرجع المخالفة بينهما فاقول في الجواب باللازم مما ذكره في الجاهلية احدهما من العام ان الضمير
لا على التعيين التخصيص العام على الخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع لبقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة واهام
سجاء لا اولوية فانهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه أي الضمير كعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يلزم هذا
مخالفة فكذا الضمير لا يلزم مخالفا لارجع الى البحث فلا يخفى فافيه لا بما في شرح الشرح من انه ينبغي ذلك أي كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة للمع بالهم
لذا في الحاشية بل بما في شرح الشيخ من ان الظاهر من الضمير كعادة ليعينه فوجهه الى البعض يلزم المخالفة قطعا وان الظاهر فانه ليس كعادة فلا
مخالفة فتدبر ذلك ان تجيب باناسلنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازية ولا عاينه لان مجازية احدهما مستبين والضمير كونه في التجوز من الظاهر
فيحمل ويظهر الظاهر على الحقيقة وكما ان تقرير كلام شارح المختصر بان يقصده انه كعادة الظاهر في انه عين الا والحقيقة ولا يكون التجوز
فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فانهم مسلم القياس مختص عند المأثرة الاربعة على ما يشهد به مسالكهم الفرعية والاشعرية والابن تيم
وابن الحسين المفسرين الذين اعتمدوا في تخصيصهم لغيره لان مخصوص البعض فله عندنا بخلاف ما قيل في تخصيصه فانه قطعه لا يصلح لقياس
سواء خلافا للاحقين فاقول اننا لا يكون في هذا المجتهد فلو كان مخصوصا يلزم تراخي المختص قال المسلم ان القياس مختص حقيقة وانما هو منظر له
والمختص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي في الحاشية بانه مسلم اذا كان اصله مجازا واما اذا لم يكن مجازا فلو كان منظر المكان ينبغي ان يخص به
العموم ابتداء ووجه الازمنة بالقياس على الصحابي فانه يخصص ابتداء واما ان نقول ان الظاهر القياس ينبغي على عدم معارضة النص القطع
الدلالة اليه كما سيأتي ان شارح الشرح في شرف القياس وبهنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس
فلا يصح منظر على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حاله مختصة وهو الظاهر او مع لاضا ناسخا بخلاف ما نحن فيه وهذا ينبغي ما قيل ان عمل
الاشعرية خلاف الاعام انما يكون مخصوصا لكونه مختصا ويحتمل ان يكون حجة القياس فنثبت تخصيص القياس ابتداء ووجه الدفع ان عدل الصحابي
مستندة الى انه لا يتركب العلم بخلاف النص القاطع الال بعد قطعية التخصيص بقرينة حاله ومخالفة القياس وانه قد تدرج ثم منها اشكال آخر
هو ان هذا انما ينبغي ان كان النص القاطع مقارنا للاحام على راسنا وهذا يلزم بل يجوز تخصيص الخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته
الا بل العام جابجا بان هناك عمل يارج المخلص عنه المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم وقد عارضه

مخرج

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من تخصيصه لما ان هذا القياس واصله قرينة على ان المراد به بعض فكيف يصح قرينة ما لا يعلم وجوده من
 الخطاب فقد برز حال ابن شريح من الشافعية الكائن القياس جليا تخصيصه والا لا وقيل الكائن اصدحه من جاز من ذلك العموم جاز تخصيصه ما
 لا وقيل تخصيصه الكائن اصدحه مخصصا للعام او ثبتت علة مبس من الكتاب او سنة او اجماع او ظهر قرينة خبرية على ترجيح القياس والا يكون شي من
 هذه الاشياء فاعمل لعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والحنابلة من المتأخرين ليقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او
 ولا يري صحة تثليل تخصيص الضيق والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظفر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي ياخذ الاعتبار بالراجح لظهور
 ان كان في القياس تخصيص به وان كان في العام ترك به وان كان اساسا او بالوقوف لازم لما لا يشتر كس في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
 قوة وضعفا غير ان من التخصيص لوجهان اجمع بين الدليلين فانه اولى من الالهام اذ التخصيص الكائن مرجحا لكن يرجح لاستمراره كالحج كما تقدم
 في التخصيص بالمفهوم وفيما اشار الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظاهريا لكن الظن السامع بل في فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الذي
 ليس لشبه فان التقديم القوي على الاضعف اصل متواصل ويدهي ولعله يكون مجعلا عليه واما رجحان الجمع فاليفيد القوة في التخصيص فانه بعد
 ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرع ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فقد برز وان يقال دلالة القياس
 راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض قد تقدم ان دلالة اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصدحا واما عند غيرنا
 فلان العمل بتقبل الحديث عن التخصيص لا يجوز عندنا بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فانه اقوى من العام فانهم كذا ينبغي
 ان يقدموا المقام فاندفع ما قيل في تخصيص غير مخصوص العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجحة عنه
 فالتخصيص على احتمال هو راجحة العلة دون احتماليين آخرين والواحد اضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح لعدم تخصيصه كونه على احتماليين
 وجه الاندفاع اما بالنسبة الى التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع لوجوب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجحية ايضا ويرد
 عليه ما مر من ان تجوز تخصيص الاقوى بالاضعف مكاتبه ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدم ان القياس راجح على العام
 المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فاذ برز على انه لوجب لطالبان التخصيص سواء كان بالقياس او بالقرينة اخرى لان التخصيص
 بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجح آه ولا يبعد ان يقال للمنظومة للتعارض الماتة فان تخصيصه واقع بخلاف تخصيصه بالقياس مستنبط العلة فاقول والضم
 الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فانه يكون افراده اغلب فموجب لا لعلة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يسلم الاول اي غلبة الافراد وكلاهما
 والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونها احتماليين فخير ان يكون افراد العلة اكثر وكون الترجيح للتخصيص فانهم وتسلسل بن الحاجب
 بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجعلا عليها او كان اصدحه من جازلت منزلة لخص خاص معارض للعام فتخصص بها للجمع بينهما
 وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب في الايراد في التخصيص ابتداء على رتبته وان كان بمنزلة لخص خاص لكنه بمنزلة مطلقون الدلالة لهما
 قطع فيمنحل القياس في مقابلة فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم تخصيص لغيره من الاقضية فعلم ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيره وكما
 عدم فيه دليل يجب ففهم وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول لعدم المدلول ففهم قول ابن ابي عمير
 التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علة مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينهما معين العام
 وقد تقدم ما فيه رادوا احكاما واجتبه الحجابي اذ لا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلة وجودها
 في الفرع وظهورها عن المعارض والكل منظومة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه شيئين احدهما الدلالة فلو خص به الخبر لزوم ابطال الاقوى بآثار

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا التقديسين من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعاف ممنوعان اما الاول فلما سمح في السنة
ان شاء الله تعالى كيف وقد بنينا سابقا ان ضعف العام المخصوص بالبل لا يرفع افادته على حكم المخصص المقارن لتقليد المورث للشبهة فضعف
سوى الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف
القياس فتأمل اما الثاني فلان التخصيص ليس الباطل جمعا وان اريد بالباطل ما لا يمنع لطلالة وفيه انه اريد به او يمنع مكابرة لان التغير
لاقوى بالاضعاف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعاف لا يعارض الاقوى فتدبره الجواب ثالثا وانما قال
ثالثا لان الاول محل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما المنقوض تخصيص خبر الواحد فمفهوم
واولان الخبر في الثبوت وتمام الكتاب بطلانية الدلالة فتقارروا وان ادعى القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما المنقوض
بالمفهوم فوارد وقدر العذر فتذكره اجماع الجواب في ثانيا سمحيت معاذ وهو ما روى احمد والبودا وروى الترمذي عن ابن ابي شيبة التذرية على
آله واصحابه وسلم لما بعثته الى اليمامة قال كيف تقضي اذا عرض لك عن قول القائل في كتاب الله تعالى فان لم يكن في كتاب الله تعالى قال في سنة رسول الله صلى الله عليه
وآله صحابته وسلم فان لم يكن في سنة رسول الله تعالى اجتهد برأيي ولا آلو قال ف ضرب سفي صدره فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله صلى الله عليه وآله
به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس متصل قال البخاري لا يصح لكن شربه وتلقي الامة بالقول لا يقدرون
عن الحجية والباطل في ما اشار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قد تم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب آخر
اسنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجج منقوضة به ولا يفلح الا يدل على امتناع تخصيصه به عند التعارض فانه اذا جاز التخصيص
فلم يوجد الحكم في اسنة عند وجود القياس المخصص المعارض واجتبه الجواب في ثانيا دليل القياس انما هو الاجماع وعند الخليفة ابي عند مخالفة
القياس عام الكتاب او اسنة للخليفة ابي لوجود خلاف الامة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام
فما يخصه الجواب بالنسبة ان دليل القياس فلما الاجماع فقط بل قد ثبتت بغيره ابي لغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس ما اذا ثبت به ابي لوم
ثبوت به ثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فاما خلافه فمما كاه خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم ونحوها
في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم بحتم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فلا بد ان يقال ان خلاف
حادث والاجماع على الخبر اجماع الصحيحة ولم يتقبل عنهم والقياس من جهة العام المخصوص فتأمل فيه واجتبه المخصص بان ثابت العلة بالنسبة
او الاجماع وتخصص الاصل يرجحان الى النص وهو حكم على الواحد حكم على الجماعة فالتخصص بالقياس انما هو ضرورة واذا ترجح ظن التخصيص بقربة لتمام
يجب العمل للاجماع على اتباع الراجح وهو التخصيص بانما وفيه ان الرجوع الى ذلك لا ينص جاز في جميع الاقضية فان العلة المشتركة موجودة
في كل قياس فثبتنا له النص ويلزم ان يجوز تخصيصه لكل قد اسرجه في الاقضية فثبتنا لا يجوز بالاستنباط الا اذا اعانته قرينة جريئة الا ان
يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون اجماعا به جليا فتدبره قبل ان يغيره فثبتنا لا يلزم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى الكلين فقط
فانما يصح رجوع قياسه الى كل من آو اليه من الكل على الفعل وليس عليه في جميع الاقضية بل لا اختصاص بذلك وفيه تكلف صريح اقول
فحينئذ ان النص المذكور مخصص بالادلة قوله ان حكم الله تعالى في كل ما جاء به من عند ربه من انما هو واحد في جميع الاقضية فثبتنا لا يجوز بالاستنباط الا اذا اعانته قرينة جريئة الا ان
انما هو الواحد في جميع الاقضية فثبتنا لا يجوز بالاستنباط الا اذا اعانته قرينة جريئة الا ان

فصل الثاني في السبائك

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيها جميع النكرات المعروفة ومنها لانه وال على الفرق المنتشرة في مختلف نواحي اسانته من اعلام الاجناس فما تخايل على
الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمرة مطلقا والموصولة بالمعرف باللام وبلاضافة الا اذا قصد منها معهودا ونهيا باسم الاشارة مطلقا
وبخلاف كل مام ولو كان نكرة نحو كل رجل اولاد رجل النكرة المنفية والكان عند المعرف المنتشرة والعموم اتم اليعنم عقلا ضرورة للزوم انتفاها كل فرد
بانتفاها لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرق المنتشرة مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اشياء انما يخص فبين لثابت
والطلق عموم من وجه لتصادقهما في تحويرية والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود واليهي والمقتضا اخرج
عن الانتشار لوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار ليقيد مستقل نحو رتبة سونته فيخرج المعارف لا سخا وان اخرجت عن الانتشار لوجه ما لكن
ليس الاخراج ليقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة ليعني المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فلهذا
هذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعية وهذا منه على جعل النكرة موضوعا للمية لان رتبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمية مخرجت ثم اشار الى
منشأ زعمهم لقوله وهم نظر والى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق ومهمة المتقدين المحكوم فيها عليها من حيث هي ولما
الغية المنونة نحو رجبى وذكرى وعلم الجنس فلهذا كلما قصد فيها الطبيعية في الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهمة المتأخرين المحكوم فيها على الاخر
مع بيان الكمية او لا والمصادرة المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعية فكلما كثرة كثرة النسبة لها بقا بلها بالمتعارف للافراد
وهو منشأ التباين وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض اجد ربا لاعتبار والصق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاوراة في الموضوع
لهاذا قد سبق ان ذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعية بازاء الطبع الى من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء اسن التثوين في لقتال
ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق وهو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المكية
بان يدل اللفظ على الطبيعية والتثوين على الانتشار فيفهم وانتشار لا تقريه والكان المدعى بهذا النحوس الدلالة في النزاع ليس الا في اللفظ
وشديد اركانها بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا لان المراد منها
المية والتزمه ليعيد يتم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار دخل اللفظ من معنى فان التثوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ
في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه واليهما يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والوجه
في النظام ان النكرات موضوعة للفرق المنتشرة والتثوين يدخل في الخواض اخرج استعماله في الطبيعية من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق
للتاكيد ولهذا لم يحيل شتائنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعية فبما
النية لانه انما يرد اذا لم يكن هناك استعراق وهو آية المجازية وقد سبق فتدكر مسجلة او اوردوا المطلق والمقتضى فلا يخيلوا ان يكونا
في الحكم او اسبب والاول لا يخيلوا ان يختلف الحكم او تمي والثاني لا يخيلوا ان يكونا منفصلين او متبئين والثاني اما ان يحد السبب او يختلف فلهذا
تتمسك اقسام والمصيرين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين بالاشارة اليه لقوله اذا اختلف حكمها كما اذا قال اطعم فقرا او ليس
فقير اسميا لم يحيل المطلق على المقتضى وهو ظاهر الا ضرورة مثل احقق رتبة لمن لا يملك رتبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا
الا رتبة مومنة فان التملك من لوازم الاعتناق فالنمرة عنى عن الاعتناق ثم ينبغي ان يفتصل عنها الا بان الثاني ان تراخي نسخ والاشارة
على نحو التخصيص ولعل الأندلسي ومن تبعه الاتفاق فيه من الحقيقة ومطلعا سواء كان سببا الحكمين واداء الامر لا لقل العز في علم
ما في بعض شروح المنابع عن اكثر الشافعية تحمل في ضرورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عندنا في سبب التحليل بالوضع واليه يتم نظر

لأنه لا يمكن أن يكون

مطلقاً فلو سلم ان الرقبة مطلقه فقيده بالسلمة فانتقال الذهن من المطلق الى العرف الكامل ظاهر والقرينة هي كما ذهب اليها دلائل الشرعية مجازية لقرينة
 واما فيما نحن فيه فغير المقيد من القران مفروض الانتفاء فانهم لما ايقضوا في عدم جواز انتزاع المخصص من لزوم التجويل على لزوم ههنا الطرفان المطلق
 الخاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع غيره ذكره موجب للتقيد مع اراة تجويل للمردواضمال فانهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تساءلوا عن شئ منكم
 تشكركم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهره بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل القضاة بقول ابن عباس رضي الله عنهما
 ايهما اوجع التمسك بالمطلق سبب فترك على ايهما به واطلاقه فاذا جاء المقيد بنسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقيد فلا يترك الاطلاق كما لا يطلق المقيد
 فتأمل في الحاشية ولا يخفى ان التقيد اذا كان قرينة وبينا ما يندفع هذا الوجه فتنه بامان دفاع الاول فلو ان المطلق منها كالتقيد بتفسير الشارع فلو ان
 فلان في الآية فانه ينفي عن السؤال عن المسكوة الغير الظاهر وبه ليس شئ فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتاً فحمل المطلق على المقيد
 اعتباراً للمسكوة الغير الظاهر واعراض الظاهر والنص شئ عهده فتنه بامان دفاع الثاني فلان لما كان بين المطلق سبباً فلو ان المقيد تحت قوله
 وبه ايقض لبرئ شئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ايهما به ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان المخصص لم يرد في الصحابي حجة في
 المفروض فكيف في الاصل فلا حجة في قول ابن عباس لا ادرى ما امدافاه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فذا خيرة من
 لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة وليكن متمسكاً فليس وفي حاله من سيبيويه وامثال فافهم واما اندفاع الثالث فلان
 الاطلاق ليس معلوماً لكون التقيد قرينة صارفة وهو ايضا ليس شئ لا لعدم ما رتد عنه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا ولا كما في
 المباح في الحمل على المطلق على المقيد عمل بالذليلين وفي النسخ الطال لاحد العمل بما خيره من ابدار احدهما قلنا قوله في الحمل على الذليلين
 بل فيه ابدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ حمل بهما في زمانين فلو اولى فالقلت
 انهم ارادوا الان في الحمل على الذليل الاطلاق باعتبار التجرد ولعل التقيد في معناه قلت هذا النسخ من العمل بالذليلين انما هو عند الضرورة وعدم
 امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم لا ننزل وقالوا ثانياً في الحمل الاحتياط فان المطلق
 عن التقيد فيحمل ان يكون مراداً والمقيد ناطق به فلا يحل عدم الارادة بالعمل بالمقيد يخرج عن العدة ميقنين فيجب حمل السكوت على الناطق للاحتياط
 قلنا اولاً لا تقر بوجوب اذني النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد وفيه المخرج عن العدة واما ان هذا المقيد مراد من بدو الامر ثم ثابت بالقرينة
 المقيد فلهذا الامر ان لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين استقلين المتعارضين
 والاستدلال بخبرة النسخ من البيان لا يمكن في استقلين بل الاكثر فيها انتساع احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهليته فلو ان كان مانعاً عن البيانية
 وعدمه بمنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب له في الحقيقة فافهم وثانياً اقول باذنه ثم منقوض بالاختلاف حكماً كما مر فان الاحتياط يقتضي ان
 يحمل المطلق منها كالتقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا يحمل عندكم اليه وفي شئ فان موضع الاحتياط ليس في صورة
 التعارض ولا تعارض منها كالا احتياط وكما ان تدفع بان لم يكن منها كعند رواد الاطلاق فعارض فليس ما نحن فيه الا موضع الاحتياط بحمل على المقيد واقول
 الا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقيد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط منها ان لا يحمل فان سببته المطلق يقتضي الوجوب مطلقاً
 وبقي في ضمن المقيد وبسببته المقيد يقتضي الوجوب في كل واحد الاحتياط كما كان في كثير من الأحيان لا يحمل مع انكم تحملون فتنه بامان الثاني الاحتياط انما
 يعتبر اذا كان محل شبهة وههنا الاطلاق كان قبيحاً وروى المقيد مقطوعاً عما لا يصح فيه مما كان عليه الاتري ان لم يحجب صوم الشك بل كرهه عندكم مستقلاً
 ايضا فافهم وقالوا ثالثاً في المختار لو لم يكن المقيد بياناً بل ناسخاً كان كل تخصيص نسخاً لانه مشكوك ان التقيد يخرج بعض افراده البدلي والتخصيص يخرج

لبعض المادود العام المشتملة اجتماعا فلو لم يكن احد الاخر اجيب بما نابل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملائمة ممنوعة بل اللازمة كون كل كلام مترشح معارض للعام
 في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المترشح لنسخ وابطالنا ممنوع واما تخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كما لمقيد اجاب في شرح المختصر بان
 في التقيد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقيد في المطلق ظاهر اى في التقيد حكم معارض حكم المطلق واذا هو متاخر يكون ناسخا للثبوت انا تخصيص مقدم
 لبعض الحكم الاول فقط من غير افادته حكم معارض حكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل من الملائمة وابداء الفرق وقد يقر بان ليس
 المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا وحيث يوجب اليه في التحوير انه ينوب عن شرطية الفرقين اما لبقاء الشبافية فلان المطلق محمول عند سم على المطلق
 فعليه حكم المقيد واما لبقاء الشبافية المحننية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاشي ينسخ وفي صورية وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد
 واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تخصيص للحكم التقيد فاقدم قيل في حاشي مرزا جان في تخصيص الغير حكم جديد سخالف حكم العام لم يكن فيه
 خلافا في مثل الكرم العلماء ولا كرم زيدا وهو عالم اتول حصل الفرق بين التقيد والتخصيص ان التقيد من حيث هو يقتضي ايجاب شي زيدا على المطلق
 فيصير ناسخا واما التخصيص فهو حيث حقيقة التخصيص الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدخ في البعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص والحكم فيه عند حجة
 من المحننية واذ لم يكن لتخصيص مقتضا حكم فهو بحقيقة لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفا واذ تحقق الفرق فلا سائله بنينا
 وهذه الغير غير واف فان تخصيص عندنا ليس الا كلام مستقل بمقيد الحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو الغير مقيد لحكم
 لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا لكن تنزهنا قلنا انه لا شك ان بعض تخصيصا مقيدة حكم العام فيا زم ان يكون نسخا وهو كاف لا سيما
 واما ان التخصيص بحقيقة لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا واما الغير لو ادعينا كونه بحقيقة ناسخا واما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو لم يعتبرنا لمخصص فالحق
 في الجواب هو الاول فاخضع القسم الرابع هو اذا كان في حكمه كمن في سببين فنية عليه بقوله اما في القيد والسبب مع كون الحكمين واحدا كطلاق الرقبة في
 كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم يعودون لما قالوا فخير برتبة من قبل ان يتاسا ليقيد بالايان في كفارة القتل
 قال الله تعالى ومن قتل مونا خطا فخير برتبة موشة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايان بل تجزى
 الكفارة ايضا وعند الشافعي يحمل باختلاف اصحابه فالكثير اصحابه مراده بالحمل بجانب واحد الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
 لغة واما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاجبة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اى
 الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادة اللغة فان قلت القياس تخصيص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا يصلح منفعضا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في
 تبين الدليل الشرعي ارادة المعجز الجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام الغير شرعية صح بآية شيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس له
 قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصنف كسائر القرآن بل لانه دليل شرعي يمارض دليل شرعي غير صالح لنا نسخية والمنسوخية ولا تعارض في
 الشرعية فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقيد بهذا اذا تخصيص او تقيد المطلق بهذه الضرورة الشرعية ويوجب التعارض فليس ناسخا
 اللغة في شي فتأمل فية تدبر ما اساغنا في مسئلة تخصيص القياس على راتنا فانه شرعي قطعا اذ حاصله ان يعمل بما لا يتناول القياس ترك ما يتناول
 سباعضة دليل قوسي هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان انتهنا لاصح اذا تعارض ولم يعلم التاخير عندنا واما الاصل في القياس العام فهنا
 القياس قرينة كسائر القرآن كذلك على اى الشافعية مطلقا فان المراجع من العام البعض ومن المطلق المقيد وحمل المراد القياس قرينة فالتخصيص
 والتقيد اذ القوي فتمد به وقيل يحل مطلقا للمعارض تقيد من متضادين نحو عتق رقبة عند حلول حادثة وعتق رقبة كادوة عند اشترى وعتق
 رقبة موشة عند الشاة في لاجل والالزام ايجاب متضادين لنا ولا منظر القياس عدم معارضة نص بالمقيد القياس منها المطلق والى على ان

مطلقاً في هذا المقيد كان اذ لم يرد له عام بل لا يتساوى دلالة على كل فرد كما لا يمكن ان فيه والقياس يقتضي عدم الايراد الا بهذا المقيد ففاض المطلق القياس في
شرطه فبطل نفسه لاني التليخ ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في شخص وجوب المقيد فالمقيد القياس مذهبنا فلا ينافي وجوب المطلق بل يكونه فلم يفت شرط
ساقطاً فتدبر وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوبه في مشتركة بين هذا المقيد وغيره ويجوز ان ياتي في اي واحد كان في ضمن هذا المقيد او غيره لا وجوب شي من
تخصيصاً به والقياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يجوز غيره من افراد المطلق ولا شك في المناقاة فثبت ولا تجب ولا نماننا ان الحكم في الاصل من عدم جزاء
غير المقيد وليس حكماً شرعياً عندنا فلا يصلح كونه اَصلاً للقياس مثلاً كفاة القتل ثم ايراد جيل ايجاب الموتة وما عدم جزاء الكافرة فما لا يصلح اَصلاً للقياس
وبعد عليه ان الغرض ايجاب المقيد وهو حكم شرعي فليدرك ايجاباً في امثاله فوجب الحمل وما قال صدر الشريعة ان ايجاب المقيد يشترط على شئ من اجزائه ولا فائدة
في تقديره لان اجزائه الموتة في كفارة الظهار بالنقل المطلق والا فعدم اجزائه غير ذلك الكافرة مثلاً فليس في الاصل حكم شرعي فانه انما يدل على اجزاء
الموتة وما عدم اجزائه الكافرة فما لا يصلح فغير واق فانما الغرض وجوب المقيد وكونه بحسب ما يستحق تاركه العقاب وهذا حكم شرعي فوجب ان يجب في كفارة
الظهار ايضاً فلا يجوز في غير الموتة فاقول فانه انما يرد فيها اذا كان الحكم الايجاب واما اذا كان ايجاباً فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر والى على الحمل في
كفارة الظهار وغيره خاصة هو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون سائرته وكفارة اقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك
المقدرة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب بكون القتل خطاً وليس من الكبائر الا لا يمنع فيه ولا ثم لم يثبت المشهور وانما وجب كفاة
ترك التثبت ويجوز ان لا يكون اعظم بل الظاهر ان الاقطار في نماز شهر رمضان اعظم من ترك التثبت في التمسك ما تلزم عليكم من ان سائر القتل
سائر معتق فوجب ان يكون سائر البقرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على اعظمية هذا القتل لغيره اخطا بوجوب الذي غير صحيح فانه لم يقتول
كما اذا اكل مال الغير عند الخصة يجب عليه الضمان مع ان لادنية فيه لانه يجبر حتى المالك وبه اكلام عتق ان حرره على طرية منع الاضمية الا ان يقال
ان القتل لما كان قبيحاً في نفسه اعظم القبح فترك التثبت فيه اليزم من اعظم الذنوب الكبار فترفع ما في السحابة من مطلقاً قالوا اكلام التمسك لانه واحد
فلا يخفى اطلاقاً او اعتدلاً بل القيس لغيره بعضياً فوجب الحمل وهو ليس بشي وان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقدير حسب اختلاف
التعلقات مع انه ينبغي التمسك مطلقاً مع ان الكلام في الكلام اللفظ ولا شك في الاختلاف التقسيم النحوي من هذا واوروني السبب فثبت عليه لقبوله
الاختلاف التقدير والاطلاق في سبب الحكم الواحد كما ذكره عن كل حر وعبد في رواية عبد الله بن عبد الله بن عيسى عن عبد الرزاق عنه انه خطب برسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل الفطر يوم اويومين فقال ادوا صاعاً من بر او فصح بين اثنين او صاعاً من تمر او شعير من كل حر وعبد صغير او كبير كذا في البخاري
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من ترك زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً
من تمر او صاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين كذا في السامية فلا حمل للمطلق على المقيد عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله ان هذا الشال
ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقدر انه ليس بخصصاً فلا يصح من الشافعي اختلاف في عدم التقيد الا ان يقال ان المسلمين
صفة يخصص للمفهوم مخصصاً فقلت يجوز ان يراى بالمطلق بالاعتقاد سواء كان عاماً او مطلقاً وبالمقيد اشتكل على التقيد قلت لا يصح هذا الا
والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصاً عند الشافعي مع انه ليس كذلك نعم يصح هذا التاويل في المنع من ان الحكم هناك عدم الحمل التلقا
فلا يلزم منه انهم يخصص فرد من افراد العام وهو كذا لما سبق ففاض فقد ظهر ان لا يلزم في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهو
زيادة الاعتناء ببيان المسلم اذ ان خرج صحيح العادة فان العادة ان عبد اسلم يكون مسلماً فليس هذا من بواطن المفهوم فقد تركنا الاحتياطاً
في ابعاد المطلق عن اطلاقه احيى الواجب من السبب المطلق والمقيد ولنا عدم المناقاة بين سببه المطلق والمقيد فقد يكون لشيء سبب مقتضى

البحر في تحليل المناقاة واداء استغنى بقى العدا مان على الحقيقة اتول بما يشبه لطلوب في سببية من الاحتياج الى القيد في سببية ولا يمنع الاحتياج الى القيد كان لطلوب
 تمام في السببية فلا يقتضي الى الوجوب في الخلق فما سببية لطلوب متان في سببية لطلوب فالتقيد عدم الجوز سببية عدم الكسب كذا عدم الجوز من ثم سببية كذا عدم الجوز
 سببية الثاني قال ولا ينعى عدم الجوز وعدم الجوز لان العلة لعدم حقيقة عدم علة الوجود بهان قد وان القليسا علمتين حقيقة حتى سببية
 احد ما لاخر ثم اعلم ان هذا لا يتوجه في المثال الاخر فبان ادوا عن كل جرو عبد انما لطلوب سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل جرو عبد من سببية
 سببية كل واحد من جزئيات سببية فان الحكم في العامة على الاقراد والافراد في الاسباب ليس منها سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكره ثم
 الاية او جوابها الى المسئلة انما لا يعدم حمل السبب المطلق على المقيد بحجة عدم التزام قد يرد على ان يحمل سببها المقيد على المطلق لا ينعى ان المراد
 ذلك فانه يستنتج لانه بلغوا القيد بل ينعى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتق عاين سببية لا اشتراك على السبب حقيقة ومبنيان
 بعيد فان الاول من قبل المجازية حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتراكه على المطلق فتدبر فانه كلام مجيب يمكن حمل كلام القوم على هذا
 اطلاق السبب على ما يشتمل على السبب الحقيقة شاك كما يقال في العامة سبب لبقا والسقف فاقم **فصل في الامر في اللفظ** في اللفظ
 من اجم حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل ختما بما زنى الفعل كسب اللفظ في اللفظ مشترك بينهما القلا وقيل هذا اللفظ موقوف
 مشترك بينهما فمتواطىء وهو احد ما لا ينعى بين الفعل والقول المخصوص للفعل العام من اللساني وغيره كما قيل لدخول النفي في الامر والاختصاص
 الالفاظ ولم يقبل به احد قيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا لا يرد به بان استعمال الاعمال في الفرد ليس من المجاز في
 ذلك ان القول ان اطلاق العام على الاخص لوجبه ان يراد به المعنى لكن يعيد منه لاخص حقيقة فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيها ارادة الاخص
 بخصوصه بان اطلاق اللفظ ويراد بخصوص الفرد لا شك في كون هذا الاطلاق مجازيا واذا التمس عدم انفعول بلزم مجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوص
 وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطىء يائز منه لكنه بعيد عن الانصاف فتأمل لنا تبادر مخصص القول المخصص من لفظ الامر عند الملاحظة من كون
 قرينة فليس المشترك والالتبادر المطلق لا المخصص ولا يشترك موضوعهما في شرح المخصص لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الاخر لو لم يتبادر
 شتى فنبه على اختلاف الرايتين في علامته الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر والمعنى نفسه ومن اخر قال عدم تبادر وغيره سواء تبادر بهما ام لا
 والحاصل لو كان مشتركا كان حقيقة فيها فتبادر الاخر ايضا على الراي الاول اولم يتبادر شتى على الراي الثاني لكن نتيجة المناقشة بان الراي
 الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقة مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رايه لم يتبادر شتى فتأمل فيه فالاولى ما في الراي شتى ان المعنى لو كان
 مشتركا بينهما كانا متساويين في التبادر وعدمه لتساوي نسبتها الى اللفظ في شرح المخصص فشرح معناها لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنيتهما
 عند عدم القرينة اولم يتبادر شتى ارادة بنا على عدم عموم المشترك وروى في حاشي من راجان بان التبادر في ظهور الليس من علامته الحقيقة بل
 السابق فهم الجوز على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس حقيقة فيها وانما مخطو ان اتول المخطو من اللفظ اولاد بالذات المفهوم
 ملائمة لان الوضع لكل بالذات فهو المدلول والمخطو الجوز واللازم كالملازمة بالواسطة والكان الحصيل في الخارج او مطلق التصور بالعكس
 اذا المراد من المخطو المذكور المخطو من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان بقوة الحيوان لزيد بواسطة الانسان تحصيله مقدم على تحصيل الانسان
 وعلة له وقد تحقق في محله فالرد ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند فهم المشترك او
 لم يتبادر شتى ارادة عند فهم الاعمى فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظ لا ينعى بهذه المقدمات بل يعنى تبادر الكل معا خطا ويراد به الارادة والمقيد
 اهل اللغة لقرنها ككلام معنيته وهم لا يدون المجازاة فتدبر يستدل على التماثل والابتراد والامتداد على تقدير كونه حقيقة في الفعل كونه حقيقة

في القول قطعا اذا كان مشتركا فيجعل بالفعل محو رخص بالجواز فانه محل لفهم المراد ايضا فيعلم ان لا يكون مجازا فيدفع لقديم الترجمة ثم ان هذا الاستدلال
لا يثبت على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن لطلالان القول به ضروريا فانتفض الابطال الاشتراك اللفظي فافهم استدلاله
بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلما يقال امر او امر او كل ما كل ولو كان حقيقة فيه لاصح الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما هو لو كان لا يخرج
الفعل مصدر او هو ممنوع كجواز ان يوضع له على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لفكر فنية ووجه ظاهر منه الكلام ليقين ان الامر عند التعاطل
بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث انه معنى مصدرى وحدث قائم بالفعل بل باعتبار انه شئ من الاشياء او كسب اللغة حاكمه بانه موضوع
للمعنى المطلق الشامل للفعل ويشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالحجج الباطنة وقال في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والافعال القارورة لا يجري فيه
الاشتقاق كما لا يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القارورة فيه ما فيه ما لا فلا يشك في الاشتقاق وعدم مع ان عدم مقطوع واما
ثانينا فلان جعله كالقارورة لوجب جواز الاشتقاق في الاصل والمالغ طار و ليس كذلك كذا في السحاشية واما ثانيا فلان عدم اطلاق القارورة
على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمالغ في امره امرنا فانه كل واحد كذا قيل والجواب عن الاول خلافة نزل لانه يشك عن الثاني
ان يشبهه لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالقارورة فان الزجاج ما خذ فيها فلا اشكال في عدم الاشتقاق مطر بان المالغ في
القارورة لا يضر تشبيهه بها من الاصل في جامد به السحاشية المطلق وبه اندفع الثالث ايضا من الكلام على استند قديم برسود مثل ثانيا بلزوم
الجمع على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل اموري في القول او امرا شكل عليان فواعل ليس من انية جمع فعل كذا قيل انه جمع امرة وقيل انه افعال جمع كالمالك
واكتب وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جمعه باعتبار معنى الفعل اموري في القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جميع حقيقة علامته المجاز لانه دل على انه مشترك
فالزم مجاز الزم الاشتراك به فلا في الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه
البيان مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقية والمجازي المقدرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف الاصل ومن
اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن ثبات لا غلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الجمع مجازي وقيل في بيانه سبيلنا وحقق ان التبادر
سواء وكتب للغة شجرية بذكر المعنيين على السواء اقول ولك ان تعارض بان الاشتراك لم يخلف الجمع وقد خلف اما الملائمة فالمرزوم
قد لفظ على ذلك لتقديره في شجرية وضعه ليدفع فيه ان حقيقة سواد مستعمل فيها ولا فان الامر بزر عملا كذا كذا في ليس له معنى وضعه والاصح استعماله
في القول حقيقة لانه لفظه موضوع لا يستعمل في حقيقة ثم اكد وقال كيف وهذا الجمع ليس من اللغة بل من التجوز ولا قياس في اللغة فلو اخترع
الكلمة واذا ثبت رخصه في اللفظ من معنى وضعه وهو ممنوع وان جاز كونه لفظا مجازا من غير حقيقة لانه من اى شئ يتقبل الى غير الموضوع له لزم كون
الاصح حقيقة في الفعل الفوق تقديره بغيره واذا فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعدنى ان يقول الوضع وضعت لفظا
الاصح للقول المخصوص وادامر للجاعة وامور للجاعة من ملا البساطة وقد صرح المصنف ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا يسلم لزوم
الاختلاف وهذا مذهب الايراد الاول ايضا لان ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي سائر له باعتبار حقيقة موضوع كيف قاعدة القياس في التثنية والجمع
مشهورة كيفية وقد ذهب السجادة الى حقيقة مع انهم من العرفاء بلسان العرب العرباء وقد حكموا على جميع المذكور السالم بانه جمع المفرد باعتبار المعنى
المجازي وبان كل ايضا ان ما ذكره لا يصح للمعارضة نعم لو قرأنا المعنى بان عدم اصاله الاشتراك لا يوجب ان لا يجمع عليه اذ دل القرنية
وقد ثبت من اهل اللغة انه حقيقة فيها لم يبعد بر فالما الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لى القول والفعل والاصل حقيقة فعل عليها وهو
الاشتراك وقد لفظهم جدا به وان الاصل عدم الاشتراك والمالغ ان تعتر بانه اطلق كما على السواء او الاما تعرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

ونفعل بالترجيح من غير مجزوع الجواب تأملوا المتواطى قالوا كل من القول والفضل امران اشتراكا في عام فبجمل اللفظ المستعمل فيهما ونفعل
 الاشتراك والجماز لانها خلاف الاصل فلنا القول بالترجيح قول حادث فان كونه حقيقة في القول بخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل فهو -
 هذا القول فلا تردج في كونه للقول حتى يبرج الاشتراك المعنوي فان العمل بالاصالة عند التسرد ولا غير فاقدمتم الامر اقتضار فعل خارج
 براند به استواء وادرو عليه لاشتراك نوعا فان نوعه وهو المنى اقتضار فعل هو الكلف كما استواء لما مر به ان لا يحلف الا بالفضل واول الكلف
 في باب التني وشخصا فان شخصه مقتض للفضل المنى تركه واجب بان المجدود الامر الكفسي فيلزم كونه امر فان طلب الكلف القائم بالطلب
 امر بالنسبة اليه ونسب بالنسبة الى المكافؤ عنده وفيه ما فيه فان عرض الاصول لم يتعلق بالتقسيم بل بالانفاذ فالناسب ان يعد الامر للفظ
 واجب بان المراد بالفضل فعل هو سبدر الاشتقاق فالمعنى ليس فيه طلب الفعل المبدل لفعل آخر هو الكلف وكذا الاشتراك بخصوصه صفة
 لم يطلب فيه التكرار الذي هو سبدر الاشتقاق والادوية في الجواب ان المتبادر للاقتضار الاولي وذلك ليس في التني بالذات لان المقصود
 في التني عدم وجود الفعل المعنى لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكلف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاه مقصودا واولها وفي الاشتراك
 عدم الاقتضار للفعل المنتهية تتركه ولا وبالذات نظر لكن بقي هنا ان لا يصدق على الكلف كيف لا فرق بين كفو من الزنا وبين القربى الزنى في ان
 بالذات عدم الزنا الذي هو الكلف به التني هو الكلف به وانما امر باللفظ لكونه وسيلة اليه ودعوى كونه الكلف في الاول مقصود
 بالذات دون الثاني في الحكم فذكره ونصف ثم ان البسض زادوا وقالوا اقتضاه فعل غير كلف كما لا يتوجه اليه السؤال عن الاصل لكن يتوجه اليه
 النقض بنحو الكلف واجب بان المراد اقتضاه الفعل بالنظر الى الهية والصفة ونحو الكلف انما يدل على مقتضاه الكلف بالمادة والصفة تأملوا اقتضاه
 طلب للفضل فانهم واما الاستعلاء واحتراز عن الدعار والالتباس فهو شرط في الامر عنها كثر اصحابنا من الشانخ الماتريدي والامام من
 الاشعرية وجميع من المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو راسي ابو الحسين من المعتزلة لزم الاستعلاء والاد في الامر بالاسطة
 يعني لو قال الاد في لما على امرتك بكذا يذمونه فلو كان العاد معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم وله لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجدها لزم
 كما اذا قال دعوتك كذا فانهم ولما تفتت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العاد فاما تقريب هذا المستعمل في باب العلو في الامر والاد
 كان دعار والتماسا وليس لهم دليل عليه وهذا الشيخ الى حسن الاشعرية لا يشترط هذا اسي العلو ولا ذاك اسي الاستعلاء ووجه قال اكثر الاشاعرية
 وفي شرح المتحضر وهو الحق بقوله تعالى حكايه عن فرعون ان هذا الساعه عليهم يد يدان يذمكم من ارضكم فادعواهم ردون ولم يكن المقوم علوه عنده
 ولا استعلاء فانهم كانوا في حافهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لا اخذه اليه من الامارة من الالة البنية والمهجرة القاهرة من اليه
 البنيان وصيرورة عصاه حية وعلوه البني التي الذي بيده هلاكه وملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تقف من سمحت
 فتملك عنده صحة الاستعلاء بل علوه حقيقة لان العلم ورجه في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العاد ذلك ان تقول ان فرعون
 انما سألهم من امر يوجب فاحم موسى عليه السلام ولم يكن شي في نفس الامر يوجب افخامه ويرد الالة العظيمة بل لما كان عندهم من هو شائهم و
 كانوا قد وقعوا في السجود المركب فزارعه فحما سكتنا ولما بل المكابرة ونفسه في نفس الامر ولا وجه لعلوا اصلا وقصارى الامر استعلاءهم
 نظن فرعون اياهم علماء وظنهم انفسهم كذلك فانهم وقبل مجاز من المواجهة اسي المشاورة يعني ان المجردة يستعمل في معنى المفاعلة او مجاز من لانه
 ابتداء رد وبانه حقيقة في القول بخصوصه فلما تترك الاصل في ان هنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالبدليل الذي لا مرد له
 فانهم ونظيره قوله اسي قول عمرو بن العاص لما وية او حصين بن النضر ليزيد بن المهدي في التقرير كذا في الحاشية امرتك امر اجاز العقب

فما صحت مسألوته الامارة ناديا فانه لم يكن عمره من العاص مستعلا على معاوية لانه من متبنيه ولا يحسن على يزيد بن معاوية مع انهما استعمل
لفظ الامر والقدر على التفسير الاول ان ابن هشام خرج مرارا على معاوية فاسرفا شرا به عمره من العاص مرة فبقتله فخر يقتل معاوية فاطلقة ثم
واراد الخروج فقال عمر بن العاص ما قال وجد العاصي بالقول المقتضى طاعة المأمور لفضل المأمور به واراد ان يشا فبقتله وفيه دوا من
والجبن اخذ من اخذ مشفق المجرور من المأمور والمأمور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة مساوية الاخر الجنب اولابان علمنا
الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المتطلب به وهو المأمور وعلمنا ما يقتضيه الكلام وهو المأمور به وفعل مضمونة بطواعته فمقتضى الامر على هذه
الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور ولا يكتفي بانيه لانه ان راو مطلق الكلام فلا يكتفي في معرفته حقيقة المأمور به ونعم
الطاعة ابعد وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور فانه قطع كذا في التجرؤ وبما يخبره فان مراد الجنب ان الامر معلوم بوجه عرضي هو الكلام و
المقصود معرفته بالكتابة او بالاسم الجانح المانع وسعفة بهذا الوجه يستلزم معرفة المأمور بالوجه وهو المتطلب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه
مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه آتيا لمضمونه فاختارت هذه الاشياء المعهودة بالوجه المذكور في اسما والاسم ونسج الناصب ان الامر
الكلام المقتضى آتيا المتطلب به فلا يرد اصله لكن ينبغي ان يراد بالاقضاء الاقتضاء النحوي اما ان يبين على ما شئ من الشافية ان المنفعة
المأمور به فلا تشكل بوجه فبقتله واجيب بانها فان معرفته بوجه عرضي يمتا به عن جميع ما عده حاصل لكل عارف بالكتابة قبل التمهيد والمقصود
معرفته فخرج يحصل معرفته هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيمخرجه في الحد فيحصل به حقيقة الامر فلا دور ولا يكتفي بانيه لانه ان راو مطلق الكلام فلا يكتفي في معرفته حقيقة المأمور به ونعم
بين هذا الاول بعد الاشتراك في احداث التماثلين الموقوف عليه الموقوف عليه نكال الامر بوجه بالوجه العام وهما المعلوم بوجه جامع مانع اقول ان قلت اخذ
العرضي في المحيجه عن الحدية لان الجنب من الداخل والخارج ولا يصح الحدية وهما قد اخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارجا عن حقيقة
الامر قلت قد يكون الحقيقة المحدودة ذات لتعلق واما فانه لا يمكن ما حقيقتها الا بالجملة والمتعلقة مما حذفت المتعلقة لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرج
عن الحدية كما في حد احد المتضامين فانه لا بد فيه من اخذ المتضامين الاخر فانه لا بد من ان لا يترك خارجا عن محالها لانه متعلقا بالمتعلق فانه لا بد من
تاما بان حصول الشيء بنفسه في العلم المحصور في غير حصوله بصورة الذي هو القصور المطلوب في العلم الحصول في المطلوب العلم بالمحور والحصول
والموقوف عليه هذه الاشياء والحضور في فلا دور ولا خلاف في هذا والحوال وروى الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من قصوره ولا يكتفي بحضوره
لان اعم التعريف تحصيل صورة عن صورة متعده فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولما لم يكن المحصور في كساب الا لا حصول فيه اصلا ففكر ثم هو منقوص في ذلك
لفضل كذا لانه قول يقتضيه طاعة المأمور به الان يحصى الامر بنفسه بالتعريف ولا يمتزج كونه امر او علم ان هذا الايراد غير محقق بتعريف القاصي بل واراد على افتحار
ايضا فالجواب انه جرح عن الامر فينتج تضاد فضل بل اخبار عنه وكذا ليس قولنا مقتضيا بطاعة المأمور بالذات قبل اخبار عن قول كذا لك ومن ههنا ظهر سقوط
التمسك كونه امر باعتبار نفسه فانه اخبار عن امر فان ارادنا انشاء الامور مجازا فهو امر فظننا كان او نفسا فانه لا فرق بينه وبين افضل كذا فبقتله وقال جمهور
المفسرة الامر قول القائل لمن ووده افعل واراد عليه التهديد وسواء فانه قول من ووده افضل مع اليقين مر او وروى قول القائل والمبلغ والامر الاول
لا على استعلاء فانما امر مع عدم صدق الحد عليه لان ما عدا الامر ليس قول القائل والناخير ليس قول القائل واجيب بان المراد من حقيقة وفي التهديد
ليس افضل حقيقة وفي الكفاية والتبليغ ليس قوله ولا امر الله فان القرآن في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه واله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامر
قما في وهو القائل حقيقة والامر الاول في لا على استعلاء ليس عندهم امر الله بل هو ما فلا بأس بخبر وجه قول او يقال الاول في اعم حقيقة او اوطا وروى
امر الاول في لا على علو الاول في او عا وبذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم ستم الامر اداة الفصل ما وروى بان الممد لغيره في ضرب عبده

ان لا يفتن بالامر

الظن والالتزام والعمل بالبرهان الظاهر لانه المقدر فيهما فالتعبد فاذن كيف ثبت القرآن المصطوف عليه فثبت بانها قرآن اخرى والتمس على ان هذه
الامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى يا منكم ان لا تسجدوا لله من خلقه ولا تأكلوا مما اصابه من نجاسة ولا تسجدوا لله من خلقه ولا تأكلوا مما اصابه من نجاسة ولا تسجدوا لله من خلقه ولا تأكلوا مما اصابه من نجاسة
ولولا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الاكثار فلا اكثار في تركه في الواجب ما في تركه لم يتحمل غير الوجوب فالتعبد بكونه سجدة واحدة لا يفي بقرينة
والتمس على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال احوال قرينة حالية او مستقبلية لم يحكمها القرآن غير قاطعة في الظهور فانه احتمال
بغير تعيين ناش عن دليل فلا يغير فلا يقدر في الظهور ولنا ثانيا قوله تعالى واذا قيل لهم لا يرفعون فان المصطفى والذم على ترك الركوع
ورتيبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدخل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة للذم ولا اشتراك والالزام للتعبد بانه لم يكن واجبا لم يرتب
للذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخافون من امره ان يصيبهم عذاب اليم والمراد منه ان يجاب الحمد والثناء
معنى للندب فان الفعل الكان تركه موجبا للندب فالحذر من الذم والافلا ندب اليه وفي هذه الزيادة وقع لما قبل ان الدليل متوقف على ان
يكون هذا العمل للوجوب وهو ممنوع وان نبي على ان الامر للوجوب وادرجه الممنوع اثبات كونه للوجوب من غير تيار على ان وجهه للوجوب اولا
فكان الامر بالتحذر لا يصلح للندب وغيره من الوجوب وهو ما في وجوب الحذر ودليل الوجوب ان لا حذر في مخالفة غير الواجب فالتعبد بكونه سجدة واحدة
المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم بهذا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد حقيقة وهي حرام اليه في كل حكم من الاحكام
قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراد اسي حمله على مخالفة المراد بالامر بان يحل على غير ما يكون مراده تعالى او حل المخالفة عليها اعتقادا بان
ليقتدر خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره تركه لما يورثه والحمل على المحل البعيد لا يكون الا بصرف وان ليس فليس يعقل امره
سبطن فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قاطعا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي يفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف
امر الله الامر وهذا غير وافي فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر مادية وبهية فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما اورد من الدليلين انما يفيدان
وقب لفظ امره للعموم لان المراد ههنا العموم ووقع هذا الايراد بان غاية ما يلزم منه ان العام مخصوص بالادلة القرآنية على انه لغير الوجوب
والعام للخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداية بالخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بادل القرآنية على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص
من غير تخصص بخلاف ما في القرآنية على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصوص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بان
الكان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتيب الوعيد على مخالفة بناء على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه وجه بانه على تقدير الإطلاق يكون
في قوة الجزئية لان المصلحة في قوتها فلا يفيد المطالب وفيه غفلة عن تحريم الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستمرارية سعة
للجنس وتبادر عن الاية وجوب التحذر لمخالفة جنس الامر فيكون وضمة للعموم والالزام لهذه المخالفة عليه لوجوب الحذر وبه اندفع اليه ما اوردناه
يجوز ان يكون الذين يخافون من قولهم فليحذر واوفيه تسمية الفاعل الرجوع الى الضمة والمعنى فليحذر النفس عن النفس كما في قوله تعالى فاقصروا
النفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوز العرف قطعا ههنا اشكال اوردته على
الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقمتنا فعل تنافح معنى الآية فليحذر الذين يخافون طلبه الحمى وح صح العموم ولا يلزم منه كون
صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الذنب فلا يكون هذه الصيغة او امر فلا يرتب على مخالفة الوعيد نعم ثم هذا الاستدلال على
ابطال ما يقول الشافعية ان المنسوب مأمور به ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداية ان الكمية وكنت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنذور
والمباح لا يجب الوعيد كونه لا ليس الا اطلاق الحمى وقد اجمع على ان صيغة الفعل كغيره للوجوب تهمل فيه ما لا بصارقا واستدل اولابان

تارك المأمور به خاص ودليل قوله تعالى حكايته عن موسى انصرفت امرى بما طابا لا خير بارون اسي اخلصني في قومي قاله حين اراد الذهاب
الى الطور لما اخذ الشريعة كما قص الله سبحانه في كتابه وكل خاص متوعد بقوله تعالى ومن بعض اعداء رسوله فان له تارك جهم تارك المأمور به
متوعد فيكون الامر للموجب وفي التفسير بما خالفه الامر بمحذره ولا يسلح بحجوه الامر عن القرينة مسمى ان اجلاس البني الحليفة كان لا يوافق
الحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قبل ان الامر بهما مجزوعا عن القرينة ساقط فلا سهل بقوله تعالى في حق الملكة لا يصح
الامر امرهم فلان انما الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وتبين استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل خاص متوعد مستند بان المرد
من اوصى الله الكفار بقرينة الدوام والتأييد وحمله على المكث الطويل بعبد كل البعد لا يستطيع الاستدلال اذ عاره والا فلي في اثبات الكبرى
المتوعد على الاتفاق فان الاجماع متوقف على ان العاصي متوعد هذا وبه وعليه امر فان غاية الزم ان العصيان بخالفه الامر لا يبنى لقدر
الصيغة ويرفع بغير الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للموجب وقد غفلوا عن
ما ادعوه من كون المندوب مأمورا به فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل خاص متوعد كما ذكر تارك المندوب
متوعد به دليلا لا تناقض الا ان يقال تارك المأمور به بصيغته افضل مجزوعة عن القرائن خاص والحاصل التقيد في الصغرى وفيه ما فيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقيد وفيه ان لا تناقض بين كون المندوب مأمورا به وبين كون الصيغة للموجب فان معنى الاول
ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للموجب لا شبهة في عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع
عليه صيغة افضل حقيقة عاص وكل خاص متوعد وهذا غير وان فانه ليس الغرض ان بين مقومى الدعوى تناقضا بل ان هذا الاستدلال
ينبغي كون المندوب مأمورا به لان الصغرى كناية عن كل تارك مأمور به خاص واردة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يزيد على ما ذكره المصنف
الدليل العام بغيره واذا كان هذا الدليل بغيره فادعاه مع اعتراف مقدامة في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا بالاشتراك خلاف
الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير النذب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح
في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما وانتفاء النذب للفرق بين استعنى ونذرتك ان التقين ولو كان المندوب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في
الاول في الترك دون الثاني فعلم انه فرق بينهما وفيه ان انحصار وهو القائل بالنذب لا يسلح الفرق بينهما مطلقا بل يقول بمقتضى واحد من
كل الوجوه ولو سلم الفرق فيكونه اسي نذرتك ان التقين نصا في النذب غير محتمل للوجوب وهدمه اسي عدم كون تقين نصا فيه فانه يحتمل
انصرافه عنه بغيره قبل ما ايضا لا يفي الدليل بالاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اردت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فتمشوع
وان اردت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فبقي شق المعنوي وفي التوجيه لو قال المستدل بالاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف
الاصل او اخصه من دخل في القاعدة فهو بل استجد الدليل فان سطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون
الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في مباحثه الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل
بالنسبة الى حقيقة وهذا ما عجزوا ولا ينبغي كون اخصه اذ دخل فان العموم بما كان احوط واشمل قائم اقول ما ذكره المستدل لفظي النذب من حديث
الفرق بين المذكورين ثم يدل على لفظي المعنوي ايضا فاذلزم في المخرج المطلق ويذكر في نسخة فتدبر فابعد النذب قالوا ولا قال رسول الله صلى الله
عليه واله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رواه رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم الى مشيئتنا والوجوب يتألفه
بعد تسليم القدرة التقريب غير تام لاحتمال ان يكون للمباحة والمباح ايضا مردود الى المشيئة الا ان يقال لا يشتق بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه تلتزم بوجه الى مستثنى بل رده الى استلزامه هو شأن الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المقتضية
 المعنى فان الامر كما سبق الطلب المعنى فيكون المعنى اذا طلبتكم طلبا قهريا فانما تستلزم ثم ان لو سلم فلتدبرتم التعريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
 للندب وانما يلزم ان الطلب المعنى للندب فتدبروا قالوا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالزمنية فان الثاني من المستعلى
 الاول من الماضي وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فاما الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
 الامر لا فرق بالرتبة هو الموجب لكونه للموجب واما ان ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعة للموجب فيجب ان يصدر ممن له
 ولاية الايجاب ولا يصح منها لها لا في الايجوز او صرنا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيها فيقال لا يصح وهو سلم
 فلا يعارض قولهم فانما تترعن الصحابة والتابعين ضوان الصديقيين فافقت النقل ما ثبت فان كتب الصديق والنحو شجرة منه به ولما انشأه ام الصحابة
 فلم يثبت الثاني او امر الله تعالى او امر الرسول صلى الله عليه واله والصحابة وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمجته اعم فاذا صدر عن الناس
 الذي له ولاية الامر اعم بوجه الوجوب ككون الرتبة قرينة عليه فهاهنا حقيقة عرفية يعنى في عرف من له ولاية الامر اعم قلت انهما الصيغة والابواب
 سقطت عن امر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه واله وصحابة واصحاب الصيغة ليست متميزة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الامر
 متكاملا لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندوب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فتدبر في العام بان في كنه كيف ولم يثبت نفس من الوضع في
 وضعت هذا اللفظ لانه المعنى بل انما يعلم من التبادر وادق جواز تم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة الشد باب العلم بالوضع واما
 كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايضا يستعمل فيا وضع له وليس فيها البيان الصيغة ولو حوسل ذلك فاسى حجة في حسابهم كما عرفت فاما
 فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل المطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افرق الدعاء والامر بالزمنية لكونه للندب فلتدبرتم التعريب بل يلزم
 ان يكون للطلب متضرعا وغير مختلف وبهذا لا بد من ان الامر في هذا المعنى سهل فان لما ان يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر بالزمنية فيكون الصيغة
 للطلب المطلق المستحق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للموجب وجه الدفع انه لا يتم التعريب على هذا ايضا فانه يلزم من ان لا يكون للندب بل المطلق
 الطلب ولو متضرعا ولم يثبت اليه ذاهب معتبر فهو مختلف فافهم وفي المناجاة السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه يثبت
 للداعي ان يعجب على المستطاع شيئا وقية ما فيه فان الدعاء بالمجر والطلب متضرعا ولا تباينة فيه الايجاب اصلا في الحاشية بل صاحب المناجاة ناظر في الوضع
 لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتالي ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان يستعمل في الطلب متضرعا فانه لا فرق
 وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب من الاواني على المستطاع فليتأمل فيه فتدبروا قالوا لا شك العنوسى بين الندب والوجوب
 وبينها والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاول بالضرورة الاستقرائية اسمى قال الاولون ثبت الرجحان وقال الاخرول ثبت الاولون فلم يثبت الاول
 من المخرج في التكرار على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلما دلل الاولون ان ذلك اذا قرر كلامهم كذا وادرس عن التقرير المشهور بان
 الرجحان او الاولون لا يلزم لما يستعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بل ان لم يثبت
 وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاولون بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم فاما قد ثبت الزيادة على الرجحان او
 الاولون باولئنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقنون قالوا لو علم الوضع فاما العقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا يدخل له
 في صرفت الاوضاع واما النقل قالوا حاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والزيادة لم يوجد بوجوده لا خلاف فيه واليف يكون اختلافه بيننا واذا بطل
 التواتر والا حاد بطل العلم بالنقل ايتم وهذا الدليل لوقته لعل على ان التوقف يعني لا يدرى منها كما في الاول ان سئس سن الاشمى فلتدبروا

لا نسلم ان العقل للمذنب ان العقل قد يكون له فعل كما مر في بيان طرق معرفة البصيرة ثم لا يكون له فعل كما مر في بيان طرق معرفة العقل فالتعقل مستعمل
 العقل كسائر الباطن فلا بد من النقل وهو متواتر او احاد او كلاً بها باطلان في التوجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل اشتراطه في النقل المنع الى الشك الا في
 فاما العقل كسائر الباطن فلا بد من النقل وهو متواتر او احاد او كلاً بها باطلان في التوجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل اشتراطه في النقل المنع الى الشك الا في
 هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم قلنا ثانياً اننا اذا احاد وسئلنا ان لا علم بل كمنه ان كان الاستدلال وهو كافي في
 اللغات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرآن الاخرى قلنا ثالثاً اننا اذا احاد وسئلنا ان لا علم بل كمنه ان كان الاستدلال وهو كافي في
 وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقاً بل انما يتحقق لاحقاً والاختلاف لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً واما خلافه في مثل القاضي والاشعري
 فاعلموا للفقهاء على ان التواتر قد يكون بالنسبة لسلسلة الطوائف وكون اخرى فينبغي العلم لا ولك وكون هو لا يفي بوجوه الاختلاف ولا يكون تبييناً
 لما قيل ذلك اى كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيدة لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل يتفقون في مثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في
 بسبب مجموع لان التواتر اذا كان متفقاً وكثرة المطالعة لا تقتضي ولو اخرجتم مثلاً ووجدتم ان سبب العلم متساوياً فمن اكثر مطالعة اقل تقيده وتواضعهم
 في التواتر ومن لا خلاف في بسبب العلم للوجوب سرعة عند طائفة وسنم الامام لان الوجوب عرفه باستحقاق العقاب بالترك وهو التام في
 الاشياء انما هو لا محالة العقل في معرفة المشقة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب بما لا يعرف الا بالشرع فكيف ذلك لا يعرف الا بالشرع
 الاولى وسنجد جازمة هذه المسألة لغوية تعرف بالفتنة من غير توقف على الشرح الامام الشافعي والامام ابو اسحاق التيرازي وهو الحق
 فان الامام لا يوجب سنة الاثبات والالزام لا يستحق العقاب بالترك وادعوا تعالى ليس الاثبات والزاعم على المتطابقين فحاصل المسألة الامر بالالزام
 وجه الازدواج على الشرع اصلاً واستحقاق العقاب ليس لالزام المطلب المحتم مطلقاً اى المطلب كان بل هو لازم الامر من له ولاية الالزام مطلقاً وهو
 تعالى الملك لا يورثه كونه ارادة كالمسلطان وغيره فهو اى استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له الولاية ليس بالالزام
 في هذه المسألة اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الالباح والندب يكون مجازاً بالضرورة لتباين الاحكام فيما عدا ان
 للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما مستلزماً في غيرهما فله وكل في الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر
 انما اسلام واذا اريد بالامر الالباح او النذب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجمع خاص حتى العهد لما في عهدنا بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
 لا يقتضيهما المعنى الاثبات ما بان ان يقال اني غير مسؤول بالنقل دلالة مجاز لانه جاز اعله ولقد اراه وجه القول الاخر ان سمي الالباح والندب
 من الوجوب ببعضه في التقدير كانه قاهر المنكر لان الوجوب يتضمنه وهذا صحيح انتهى كلماته الشريفة ويروى عليه في ظاهر الامر ان كونها بعض الوجوب
 لا يوجب كونه حقيقة فيها ان الاستعمال في الجز ليس حقيقياً وايضاً بما سياتيان الوجوب والاتفاق بينهما فابن البصيرة وكذا سائر العلماء اعملاً
 في بيان قيل محل الخلاف لفظ الاحرام والاصل ان لفظ الامر اريد به الالباح او النذب فبل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة
 مجازاً في المعنى المندوب مأمور به ام لا ورواه لم نقل احد بان المباح مأمور به الا للبيعة من المعتزلة ولا يرد منه ان يكون مأموراً به عند اهل
 الدين للبيعة قال في التوضيح هذا الموقوع كان جيداً لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خلاف سنة فان الامر فخر الاسلام لا يرمى المندوب
 مأمور به حقيقة وايضاً لا يرد الاستدلال على هذا الموقوع وهو قوله ان معنى الالباح والندب بعضه فاجتمع وقيل ليس الشرع في لفظ الامر
 من الصيغة هي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة وكذا اى النذب والالباح معهما اى مع القرينة وهو لا يمكن المجاز ان استحقاقه استعمال
 فيما وضع له ليدل عليه بنسبة مع عدم انضمام القرينة والمجاز مجازاً لا يرد الا في المجاز مطلقاً لان كل مجاز وضع بازار سني مجازي مع القرينة كما مر

لا يرد

والجواب

والجاء دل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثانية لكن امر ساني هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغلبة الاستعمال والاخران مع القرينة
فيكون اللفظ حقيقة فيما كذا في الحقيقة وفي التعبير بالمجادل استارة الى الضعف وبهذه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار
كونه حقيقة وان دليل لا ينطبق لان كونه موضوع حقيقة ليس لاجل البعوضة بل لانه موضوع له فافهم وقيل ليس المراد بالحقيقة والمجاز
ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال الثلاثة الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو المستعمل في غير ما وضع
لهما في الخارج عنه الثالثة الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزء والموضوع له بناء على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غير اعلى ما حقق في الكلام
المراد بالحقيقة ههنا فالجواب ان لفظا صيغة الامر في الذنب او الالباب استارة من قبيل الطلاق المتباينين على الاخر لاطل وصف جامع او
حقيقة قاصرة من قبيل اطلاق الكل في الجزء فلما مر حال كونه مستعملا فيها انما يدل على الاذن المشترك بين الثلاثة او المترجم بين الالباب والثالثة
و ثبوت ما به المباني وجواز الشرك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا صريح عند واد عليه لوجوده الاول ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى ما فيه من كون
وان قيل في التوفيق انه دقيق وبالحقيقة يتلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه ايضا انه مستعمل في
مطلق الشجاع اسد كان او انسانا وفهم ما به المسألة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استمارة هذا الثاني
انه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فانه انما ثبت صحة لفظ الامر في عنه وانما النزاع في الصيغة الثالثة ان في الاستعمال على
الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاذن او الترجيح خلاف المصروف ونخرج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق وادعى به الذنب
او الالباب وسنألم بما ابل الربيعي مني مشترك وتحقيق كلاهما ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الذنب او الالباب نحو اذا حلتهم فاصطادوا فافاد
تقصيت الصلوة فانتشر واغفر ذلك فهو متعارف ام حقيقة قاصرة فاندث الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد ان بخصوصها وان فرض
استعماله في موضعها بحيث لا يمان ولو باعتبار معنى مشترك لانه لا يمتنع على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الخصاص
رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه يتحقق عنهما المعنى الحقيقة للصيغة وهو انما تقتضاهما وجوباً وعبراً عنه بالامر لانه هو فيقال النقل
ليس بامور واجبا اي متعلق افضل مستعمل في الحقيقة مع انطبق الدليل وسقوط الاعتراض الثاني واخاره عن نفسه الثاني وحاصل دليل
الصحة الواردة في مجال الذنب او الالباب لا يفهم منه جواز الترك اصلا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى انما يفهم من كانت
نيتكم عن زيادة القبول فمؤثر فانهما تذكر جواز الترك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وهذا بخلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد
الاستعمال للشجاع المطلق وكذا يفهم من القدر الانسان الجميل لا يمكن المطلق فانه في الاول ايضا وبما قرنا فلهذا كاندفاع ما قيل بعبر النزاع
حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة باصطلاحهم فانه انتهت المجازية لا يفهمه الحقيقة القاصرة
فقد برهنا فظهر لك سر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم يفتي بمنا كلام آخر هو انه يجب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن على الجزاء
شرطا في التجوز وعلاقته تشبيه نبيا وجودة مصححة للاستمارة فاذا استعمل في الذنب او الالباب بخصوصها يكون استمارة التوبة ولا يمتنع
الا ان ثبت المنع من الثانية هذا النوع من التجوز ولم يثبت الى الآن قتال واصل هذا الجواب انما ننزه وحكم كونه حقيقة في الالام الواردة
في مجال الذنب او الالباب في الترك ان والحيث لا يتركها اربعة اهل طاعة بر قال بعض المتأخرين اللهم صل على السالكين في
شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلاثة ليست مباينة بآراء وان العقائد بالاعتبار من جهة الشدة والضعف
فضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالى امر واحد لكنه صروف الشدة والضعف المتوسط فهو من جهة الشدة استجاب ومن جهة التوسعة

ومن جهة الصنف الآخر يستعمل في الذنب والاباحة ليس يستعمل في غير الوجوب فلا يجازى ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشهادة
حتى صمد في المعرفة لعل قال ان سعى الاباحة والذنب ليعضد في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو لا يلزم بعد قائلنا سلمنا ان الاحكام الثلاثة متساوية
اعتبارا لكن حقيقة الامر لاسي شئ وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به متساوية لافاد الاستعمال في الذنب والاباحة يكون مجازا قطعيا فاقبل
في غير ما وضع له ولو كان متساوية بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للتساوية بين الوجوب وبينها لم
يوضع بالوجوب وتوقف فيه على قرينة زائدة فافهم ولهذا اطلبنا الاحكام في هذا المقام لما كان من اعرض لشكالة كلامه هذا الجرام قد اعترف بالحق
عن حكمه كثير من الائمة الكرام حتى اجمروا المقام صاحب الكشف فليكن بالتأمل الصادق وانظر الفائق ومن اهدى الاعتصام **مسألة** صيغة الامر
الواردة بعد التحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نيتكم من زيارة القبور الا فزروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا طلتم فاصطادوا
لاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والامامى والموجوب عند عامة اصفية وهو المروى عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمستقلة
واختاره الامام فخر الدين الرازى من الشافعية والامام بعد الاستيذان لا م بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على النقل في
الحصول وتوقف الامام الحرمين في الواقع بعد النظر ومثل الامر بعد النظر لما طار عليه الخطر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب لاكتيافيتها في الاباحة في عرف الشرع عليه ليسر بها اليه من غير قرينة حتى صار للحقيقة مجوزة فيقده على اللغة اى حقيقة
اللغوية لانه اى الاستعمال فيها مجازا لانهما في الواقع له في عرف وتقدير الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق ليجزأنا وانما الخلاف بين الامام
وصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا طلتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فامشوا وقوله
صلى الله عليه واله واصحابه وسلم كنه نيتكم عن اوصاف الحرام الاضاحى فوق ثابث فافهم ما في صحيح مسلم في حديث طويل كنت نيتكم من ادخال
لحوم الاضاحى فوق ثابث فافهم ما في صحيح مسلم كنه نيتكم من ادخال الحرام الاضاحى فوق ثابث فافهم ما في صحيح مسلم كنه نيتكم من ادخال
فزروها فانما تذكر الاخرة رواه الترمذى وفي هذا المثال انظر فانه للذنب والاباحة الى غير ذلك من الاشياء نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود ونحو علم الله انكم تحت اذن انفسكم فتاب عليكم وعني عنكم فالان باشره من وما قبل في الجواب بالاباحة
فيما لا دليل صارف عن الوجوب وبما علم بانها شرعت لنا اى لا تتقاعنا فان الاصلها وشكالاتنا شرع لنا كلة وتكون في كل فليقلب علينا اى
لا يتقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فيغير متوجه اذ قد صودرهم حل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
انفقد ان الدليل على التائب المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي للثبوت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فيجب المحجب الغنى من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لاثبت العرف بل قصارى امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة قاضية عليه فتدبر ولو من حدوتهم
ستند القول فافهم انما الصانع الاشارة بحرم فافهموا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم بين جادة فافهم
ينت جيش اليه صلوة الله عليه واله وسلم فقال يا رسول الله الى امة استأضن فلما طردوا من الصاوة قال لا انا ولا كعرك وليس يحضر
فانما قبلت حيث كنت فزعى الصاوة واذا وبتة الحقيقة فافهم ما في صحيح مسلم كنه نيتكم من ادخال الحرام الاضاحى فوق ثابث فافهم ما في صحيح مسلم كنه نيتكم من ادخال
الوجوب فكان له وجه فافهم ما في صحيح مسلم كنه نيتكم من ادخال الحرام الاضاحى فوق ثابث فافهم ما في صحيح مسلم كنه نيتكم من ادخال
والان في فانه كما يمكن الاستئصال من التحريم الى الاباحة يكون سنة الى الوجوب واذا وجد المقتضى من غير مانع وجب القول به واجب بان العرف

مانع من الوجوب وسفخص لنا بانه قلنا ان العرف انما دلالة في بعض المواضع بالقرائن ايجزية فتدبر وتدبر الشافعية الذين وافقوا ما قالوا
 لو كان كذلك اى لو كان الواقع بعد الخطر للاباحة لا تنتج التبرج بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون القصر بخلاف الظاهر
 فهو من غير ان حقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لنا قرض القصر بالوجوب ظاهر منها المتبادر قيل نعم يستلزم ان المانع من
 واخصهم بانه غير وليس بالامانة الظاهر فتدبر **مسألة** صيغة الامر بطلب الفعل مطلقا عند تغيير المأمور بالمرة اى ما كان الفعل مرة وذلك
 التكرار بطريق استمال المطلق في المبدأ والتكرار ايمان الفعل مرة بعد اخرى فهو مكرر ومكرر واختاره الامام الرازي والاشعري وطلما هو من الشافعية
 ثم ظاهر قوله ان ما يقتضيه ان هذا قد مضى المحضية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام ان لا يتحمل التكرار وفي اليد صحيح وقال عنه تاو ايضا
 المصدر لا يتحمل المصدر عند المحضية واذا لم يتحمل المصدر لم يتحمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في الترجمة لا يتحمل التكرار ورد المص
 اياه بانه باي عن الدليل الثاني وجواب شاك المحضية وفاته لا يجب مطابقا لمتكلمنا بكلام المحضية ومشارحه كما لا يخفى وقال الاشعري التكرار لا يزم
 مرة التكرار المكنى وعلى هذا جماعة من الفقهاء والتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها لا تتحمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
 اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشائخنا عنهم وما في عنده بعض فروجه ظاهر واما علم وقيل بالوقف في اعتبار المانع في المرة والتكرار لا يشترط
 فيها او لا يتحمل بالحققة واختاره الامام ونقل الامام على ما اقتضاه عنه كذا في الناحية لنا او انما اجاب اهل العربية على ان بجية الامر لا يدل الا على طلب
 في الاستقبال من المأمور وخصوص المطلب من الصوم والصلاة والنج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي حالها انما هو طلب
 الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصداقها فيجوز في الناحية لمانع ان يمنع النقص والذاتية في المادة في الاستقبال كنه الصيغة عند فخص
 المرة فلو كان قصر المأمور على المانع لا يجرى الا بجمع والافعال مسانعة ولك ان تمنع ان المانع في الطبيعة من حيث هي فانه يجوز ان الامر حقيقة المصدر
 المقدر الدال على الوحدة لا يتناول وانظر فانه سمي عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر في الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للمطلب
 والمادة للطبيعة فالامر انما يدل على طلب الطبيعة فالامر في المأمور بغير واحد فان قيل الطلب وبعثوا الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا بقاء
 بعد اخرى ولما استغن عن الفعل الثاني لمطلب الاستغن كون المتكبر مطلقا يتحمل الامر للتكرار واما تجوز فانه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح
 لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التفرع فيه باي الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس بصالح الا ما يندرج مناه في مفهوم الفعل وقد
 ثبت اجتماع اهل العربية على ان المانع فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلانا متخرجه عن كونه طبيعة مطلقة
 وكذا واحد بالاشتراك فلا يتحمل الامر لاحقية ولا حياز وهو المطلوب وعلى اقرنا ان ذلك ما ورد على التبرج من انه ادعى عدم احتمال التكرار يستدل
 به الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا عندى في هذا المقام والعقد ثم يتبادر عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدأ وسبح
 افتتار احد تعاليم ولنا فانما يصح فعل مرة او مرة فيكون الفعل عام من المرة والمادة ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحال
 فيصح ان لا دلالة على المرة من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فانما يتصور ان يكون الوضع للمرة ويكون التقيد بالمرة تأكيد او بالمرة تجوزا
 قال والاصل انما ان كنهه وانما في خلاف الظاهر فان التاميس والحققة اصل لا يدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المحقق ان احتمال الصيغة
 انما لا يصح طوعا او دبرا بل يجوز ان يكون التسمية ظاهرة في المرة ويختار المرة وفيه ان في التسمية له عوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
 بعضه من جهة لطلب الامر انما استلزاما لا دلالة له في التسمية به لا يثبت في حال الاطلاق في احد ما وجه الدرس ظاهر
 فانه لا يثبت انما التسمية في الامر فاما بالدليل المستوفى بالاعتبار مرة او مرة على المذهب الاكثر من انه للتكرار وجوابه قد دل الدليل

على التكرار فحل لا تغفل مرة على التجوز ومرة على التأكيد جفاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه بذم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانما
نقول الامر بطلب الحقيقة ولا يتحمل التكرار لا ينقض الطلب عند الاطلاق والاباحية كما عرفت لكن لا يمنع ان يقتصر بقدر التكرار فيكون المطلوب من
مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق ايها الاولاد لئلا تلغى على الاخص الاباحية وقد
عرفت ان التجوز على هذا النحو لا يجوز قتال وتكرار اصحاب التكرار قالوا ولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيب ما سواه
انت لا يذهب عليك انه لا يتم التكرار فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانه
لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لخروجهما بما هو حقيقة عند فهم فلا يصح هذا الاستعمال الممازى وليد على دخول التكرار في المعنى الحقيقية
فانتم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نشك التكرار من خارج وهو اسمي الغير الموجب للتكرار بل بسبب وهو الوقف في الصلوة وتكرره
ظاهر وفي الزكوة بسبب لصلاب وهو وانتم كنتم تكرر لكن الجول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحق فانه ما عورضه بل انما وجبت العمرة واحدة
اقول فان قيل ان تكرار التكرار لئلا يلد لئلا دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في الشيء مرة واحدة فوجب في الامر انما اطلق
فحكما واحدا للجواب ولا نقول النبي كما امر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند فهم فلا يتم الا على المكررة في الشيء القابل للتكرار في الشيء الاعلى
المستوي بينهما واستحقاقه لا وروى ولما لان له ان ثبت التكرار في الشيء ثم يقتضيه الامر عليه وليس بمقتضوه الجدل والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة
فلا يصح وفيه ان ليس قياسا بل استدلالا باثبات من اللغة من سواها الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلبا للكل وذلك
طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه بثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى عليه البيان وان
اريد المساواة في بعض الاحكام فلا يمنع فافهم والجواب ثانيا بالفرق بان الظاهر عن المتفق الاستدلال بالمتفق في ذلك لا بعد اتفاق الحقيقة في ذلك المطلب
في الشيء استقام الحقيقة فيكون التكرار وطلب الاستمرار وبذلك الاتفاق بخلاف الاثبات فان الوجود في عينه وجودا وحقيقته سرها لغة واذا في
الامر بطلب الحقيقة في وجوده في عينه كاف فافرق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والآخر للكل وحاصله
ان الكلف لا يحقق الا اذا لم يوجد المكشوف عنه او لما فزعم التكرار في الشيء بخلاف وجوده ودرج الجواب الثاني ان كان من التساوي بينهما في جميع
الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للكل فلا تعلق الى ما قيل ان لا اختلاف الا بسبب فافهم وربما يفرق كما في المحقق بان التكرار في
الامر من سن او سائر المسمورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف الشيء فانه غير ملغى المكشوف عن المنهيات الاخرات والتركيبية
لا تضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول الشيء لزوم التكرار ودون
الامر ليس هناك جامع مشترك فافهم وجود الجامع ومن ثم يلزم من تساوي امتساقه بكل تكليف بعده ولا يسامعه لانه متاخر فافهم للتكرار
وهو ان نذكر وقيل ان يريد امتساقه بالتكليف فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شذوذا في التكرار وان اريد امتساقه
في الجملة من وقت توجب التكليف الذي بعده فافهم فيكون منه وفيه ان الكلام من الاله الى الارادة والاولى لا يشتمل على الثانية
غاية ما يتم من المانع منعه الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ابراهيم فافهم كذا في التبرير اني على ان يتم في الافعال المتقدمة
فقط دون غيرهما من الافعال وهم قالوا انه لا يجوز التكرار ان الممنوع والافعال المتضادة لم يكن التكرار فيه وهو خارج عن الشراخ ولك ان
تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للابوة بالذات وهي النهاية المقصودة منها واذ لم يصح الارادة في الغالب لا يحقق الدلالة
والدفع لانهما متعرج قتال والثاني بان التبيين ووضعها بمعنى لتفصيل القياس لانه بان جعل كل لغة على ما يات في الصيغة والله لا يرد على الكلام

لا شك انما

الامر

والله صيغته فاذ لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غير بالان احكام الصيغة لا يختلف فاقوم وهذا غير وافي فان الصيغة موضوعية
عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصار من تصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الاصطلاح فانما لا يدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يتدفع هذا بما اجاب به من في التحريم فانما سلمنا ان الموضوع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في المال ليس ايضا
ففي غير المتضادة يراعى مدلول الصيغة بالموضع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وتعالوا انما الامر مني عن جميع اضداد
كلها في الاحكام وهو امي النسي مستوعب الزمان مستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والالزام ارتفاع التقيضين لانه بالكلية عن الاضداد
يرتفع تقيض المامورية فلو جاز عدم الالزام بالامورية في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى تخصيص بالضررين الذين
لا ثالث لما عني انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا ينفك القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقرار فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نسي
مستوعب بل اسئلة الغيبة بحسب الامر عندنا فان كان الامر داما فما يكون النسي وان كان من وقت فقيه امي فالنسي يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر بهنا عن الاضداد صريحا وبما يقرب الجواب في المشهور بان دوام النسي عن الاضداد
ستوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النسي على دوام الامر دور وقيل في التحريم ان توقف دوام النسي على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الذي ورد المصالح بان النسي الضمني انما يثبت لاجل تقويت ضد المامورية والتقويت من شرط
استحالة الزمان فمفرقة دوامه وتكرره يتوقف على معرفته ودوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير وافي فان كون النسي بهنا ضمنا
قد ثبتت بدليله بالايجاع بين المستدل والحجيب والنسي كله داما بالايجاع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل
على دوام النسي بكونه مفقوتا للامر ولم يفعله المستدل فتأمل فيه وتعالوا اربابا لو لم يتكررا لامر لم يرد النسخ عليه لانه اذا اتي مرة فلم يبق امر حتى
يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المطلقون تفرقا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا
غير وافي فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا يما عند من يجعله غير محتمل لله داما والتكرار فعلي امي شيء ورد النسخ
وان اراد الله صار في التكرار والدوام حقيقة مشرعية ثم مطلوب استحضار فانه يحل عليه في كلام الشارع فالجواب ان النسخ تكرار الامر
بتقيد الدوام والتكرار ويكرر بسبب فقول النسخ اما واد قبل العمل فلا اشكال في واما بعد العمل والالتزام بالامورية فانما كان الموجب كره
بتكرار العلة او ثابته لتقيد به صير كانا لوجب اثبت بعد اللاتين بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج وانما لا يكون الموجب فيه مكررا فلا يصح انتساضه بالنسبة الى الثاني وانما يتشبه من غيره فقد درست ان القول بعدم التكرار انما
ينشأ من النسخ في بعض الاوامر والاشاعة في التزمه فتدبر وتعالوا في المنهاج تبعا للحاصل للمحصل جميعا ورواه امي ورود النسخ وتكرار التكرار
اذ الامر المطلق يحل اباه ورواه لو صح لم يكن جواز الاستثناء وليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما كانت الاشياء
الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا ان يقال المقصود من الملازمة بما يجوز ان يكون التكرار من خارج فصيح النسخ والنسخ اذا هو مقتضى
ال على انه قد يتكرر من خارج فتدبر تاملوا المرة قالوا اقبل او قل قد فعل مرة امتثل قطعا فطما لظنة المرة والامام في الامتثال بهنا فانما لا نسلم والدلالة
الامتثال بالمرة على انه لا يمكن انما يصير ممثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا لانه انما هو فيها والامام امتثل في التكرار لانه ايضا
المرة وفيه ال الامتثال بالمرة ينادى اعلى انه اراد ان يلغوا المرة الثانية فهذا وان لم يدل على ان المرة واحدة في نفسه لكنه دل على انه
مستوعب لا يحل التكرار والامام الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سردنا طريق البرهان في الجاه فتدبر وتعالوا ان شارعا انما في وجه دخول المسئلة

فإن لم يصح نيت الثالث في مطلق كما صحت في مطلق والفرق مشكل والمرد من المدعى ان يأتي بالفتح والفتح لولم يحمل الامر لعدم صحة
تفسيره به اى بالعدد مثل مطلق التمسك بـتبيين وضع تفسيره بالتشكيك فبقولنا لا نسلمه بـتبيين فبقولنا ان كان هو الواحد واذا ريد بتعيينه
بالتشكيك لاجد من الوحدة وريد بـتبيين وقد واما اذا سلم على مسلك سلكنا لاحاطة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فبقيد
بقيد التشكيك ويعتبر من الكل وقوع التشكيك فلا يلزم منه احتمال الجرد من التمسك الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان التشكيك ليس بدلو لا حقيقة
ولا محاذ فبقيد به وهذا قالوا اذا اقرن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبيح متوقفا على الاخر فلو ما تمت قبله لم يقع شئ وهذا يتأتى على
ما قلنا ايف لان المطلق مع المقيّد كلام واحد مفعول بمعنى لان المطلق يدل على الإطلاق والقيّد يدل على معنى آخر فشرح كوحلف لا يشرب مار
انصرف الى اكل بالصدق عليه من القطرة وغيره بالانكارة فيدل على المار الواحد فيبحث القطرة لعدمها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان
الكل واحد بالجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في الثالث من المطلقات فيشرب ما شارب ولا يبحث كورود النفي على المجموع ولم يشرب للسكر ولو
نوى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما لا يوفيه ما فيه ووجه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ما فيفسر ان
يصح نيت كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في سلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده لصدق على الكثير
منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شئ عجيب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لم يصح ان
يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترمى واما قال علماء المعتزلة فمرادهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضا لا يمكن الصدق عند العقل
بذل لاجد من الصدق عرفا ولذنه ولا شك انه لا يقال لرجلين في الرف واللغة رجل وهذا ضروري والامكان برة فبقيد بـمسلمة صيغة الامر
المعلق بشرط وصفة قبل موضوعه للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا على كان الشرط او الصفة او لا وقيل ليس الامر المعلق له اى
للتكرار مطلقا فان كان على فعل يتكرر الامر بتكرار عقلا اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت اختلف على هذا النمط فدعو
الاجماع كما في المنقصر وغيره في العلة على التكرار بتكرارها غلطا ولا يصح تكميل يدعى الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط والحال
على او مفعول بهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق اختلاف على نحو ما على المصداق في الاجماع قطعا
لكن يبطل كل البعد انكار الحكم بـه ثبوت غلبة العلة الا من منكره القياس مطلقا لنا او لا بالتقدم ان يثبت للطلب
نقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشترى كذا لا يتكرر الا كان كلفا فلفهم
من التكرار فانه ارجح على انه ليس كلفا واما التكرار بالعلة المعلق عليها فلفرة تكرر المعول بتكرارها لا مستلزم التعلق فان
المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التعلق فقط اشم هذا التمسك انما هو عند من يجوز تخصيصه لعله بالملء وليس هذا التكرار
بالعينية بل بالعقل وفي الحاشية لاجل الاجماع كما دعم ابن الحاجب ان يرق وذلك لانه لم يثبت الاجماع على نيت الاختلاف والقيّد ان مرادهم
قال به بالصيغة ان التعليق باوصف والشرط مشتم بالعلية لفته والحوال يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مطلوبة بما يختلف عن الدلالة
في الارتفاع انما فان مراد الجمهور انما يثبت للتكرار باعتبار العينية انما غير موضوعه فانهم فافلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعلق
بالاجل الحاية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالانفصال لخلق به عدم اعتبار العلية لطلاق انقلبت اذا كان المعلق به علة تجب التكرار بتكراره فلم يقطع الحنفية
في السرة المشاهدة بالسارق اليسرى من السرة الموجبة للقطع وعلوه وانما انما ما في بعد الجلد وان وجد الف مرة مع ان عليها علة قلنا انما
علة القطع به احد اذ اليد ان لا يقطع ان بـسرة واحدة اجماعا بـبده ان عقابا به بـبج بالحق يفتنى القسم الاحاد الا حاد فالمسنى قطعوا يد السارق

٢٤

وذكر في الاصل في العلة

وذكر في الاصل في العلة

٢٤

الطلب في زمانه

اولا استلحق للفقور والاداء كلهما على مشاغل واحد في الدلالة لكوننا اللبئية قلنا لا نسلم انه للفقور بالوضع بل للقيم بالقرنية وسبب طلب استحقاقنا
 والحقوق والعتش وبقاؤنا نياكل منجر ونشئ يقصد بالحاضر بالاستقرار فكذلك الامر يدل عليه احكامه قاله بالاعم الاغلب في الاخبارات
 الانتشار والواجوب والا قول من اخبر المطلق العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عندنا
 وبقاؤه فلا نسلم ان كل منجر ونشئ يقصد بالحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
 انها قد تحصل من قضية بواشنا وقد صرح به ان حقيقة المطلق عرفا في النبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماطة لا يقتضي المقارنة بالحال
 واليقصد بالماضي بل المضي مطلقا مقارنا كان او لم يكن فكذلك الامر في الاستقبال اي يجوز ان يكون كذلك وسبب السند جدي واجوب ثانيا
 كما قيل الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب في زمانه ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا او الكلام كان فيه والدليل على تقدم
 تمامية تبين الاول اقول مراد المتك زان متعلق الخبر والانتشار يكون حاضرا والخبر المنشئ يقصد ان وقوع متعلقها فيه فكذلك متعلق الامر
 في ظاهره جاد واجوب ثانيا انه قياس في اللغة وهو ممنوع اقليل حاصل الدليل احكام الامر لسان الانتشار والواجبات والاحكام
 ليس قياسا بل هو استقرار واستقرار رفع الفاعل فانه احكام الاقل بالكثر الاغلب قلت في استقرار الجنب سبب تتبع الافراد النوعية الموجودة
 عند المتتبع فمعنا لا بد من تتبع الانواع الانتشار والواجبات وجوب الامر وعدم تبعه الاستقرار بل هناك استقرار لبعض الانواع وقياس الامر
 عليها فثام القياس واجوب رابعا بان احكام في الامر متتبع فان احكام لا يطلب والازم من الدليل هو احكام فلا يمكن فيه الا الاستقبال
 اذ فور كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما تقول فاللازم من الدليل ثبات مدعاكم والمدة في اللازم فكذا الاجواب منع تمام التقريب ونفقر
 اجمالي بانه لو تم لم لا يستحال قيل ليس مراده بالحاضر الا ان حتى يلزم ما ذكرتم بل مراد اجزاء من اواخر الماضي واول المستقبل وهو احكام الحاضر في حاله
 داخل فيه فلا يستحال وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره هذا القائل لكان الامر في المطلوب معتبرا بالاحكام العربي ويكون مشيخ احكام وهو خذوا الاجزاء
 من اهل العربية والفقير ليس الا واصل المستقبل عرفا فلو لم منه ما ينافيه وجع المحدث ونفقره في قد يترجم لوقيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان
 الامر للحال لكونه اغلب ولم يمكن والمثابته كالحال للتقريب جعل الامر له على تقدير الامكان لم يجد كما قيل في احكام المعمول في الفعل فان اصلها
 ان يكون مقارنة الفاعل والماضي كمن في الماضي التزم قيل لو كان قريبا فاذن هو في الماضي لكونه في الماضي وهو فيكون للفقور ايضا والاول
 ارتفاع يقتضيه من قد تقدم مشكك في مسئلة المتكدر مع اجواب بان هذا الشيء تابع للامر وليس للفقور وقالوا اربا قوله تعالى في من طلبا لا يلبسك
 ان لا تسبي اذ امرتك اذ امرتك الى السجدة وضعه للفقور ووضع الامر على نحو واحد فيكون الصيغة له فلما ليس الامر بالسجدة مطلقا بل بغيره
 لقوله تعالى فاذا استويته فليخفن فيه من روي نحو قوله سبحانه في الامم المطلق والماضي فعلى حسب اقتضاه القيد من لغو والامر
 ومنها مقيد بالفقير فله تدبر وقالوا خاصا لو لم يكن للفقور وجاز ان لا يخبرنا الى وقت معين والاولى في القيل الوقت معين كالبشر قال البصري
 لا يعين اذ انهم من ثمار بموتها فبارة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفقو الواجب وكلم من شيخ يعيش مدة ولو باية فيكون اذ امر الواجب بعد كبر السن
 مؤخر فلا يصلح الكبرية قريبا لاناخيه او الى اخر ايامه الامكان وهو مجبول في يلزم بالتأخير المية تكليف الحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتأخير
 فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا دلائل ان الحال انما يلزم بالاجابة التأخير الى آخرة ازمته الامكان دون
 التفويض اليه بان ياتي في احوال من آخرة ازمته ازمته فائدة الطل في الكشف مذهب الامام محمد بن جواز التأخير في الجمع مع انهم بالتفويت
 في العمر انه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي الحج فعل في التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندى فقلنا نعم نعم سلم بالشر

الاجابة

الاجابة

مع التقوية والقتل الاكل لزوم الفور وانقلنا ان كان في علم الله موتك فالما خير سدا من الاكل فلا يصح هذا لان ما في علم الله قتلى محمد بن
عنه ونحو قريب من هذا الاستدلال لا يصح بالفور وروى الشيخ المدونة بالفتوى ان يجيب بانه يحل لك التأخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراكك
العام التأخير صحت محكوما عليه بالاثم وما حصل ان يجوز التأخير مع عدم التقوية في العمل ولا يستحالة فيه وقد يجاب بان المناط على النظر فلهذا
ان يجيب بانه يحل لك التأخير ان غفست ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن بسلامته فلا يجوز التأخير وانت لا يدرك
عليك ان مدة البنت مائة وعن وقوع الطين باحد الطرفين فان الموت بطول المرض اسبوع وشهر غير نادر فان ظن بالسلامة فخذ اعتراف بالوجوب
على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا سادسا قال الله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سبها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سبها الذي هو ادراك الواجبات
وكذا الخيرات ان اريد بها الخيرات الآخرة فلا بد من تعدي سبها ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس ادراك الواجبات فلا حاجة الى التعدي وبهذا
الفتاوى التي الكرمية تدل على وجوب المسارعة الى ادراك الواجبات فان لم الفور قلنا اولا فلو كان الاوامر للفور لم يكن هذه الآية تأكيديا
وان لم يكن للفور يكون تأسيسا والتأسيس في من التأكيد فلا يكون الامر للفور فالتدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكرمية تدل على وجوب المسارعة
فلم يكن الاوامر للفور لزوم اقتضاها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتأكيد ليس بتلك المثابة فيجوز عليه دفعا للنسخ فالاول امراموضوعه للفور
او استعانة بجواز التأخير في الاصل فتعبر في الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر مجمل على الافتقار والندب والالم يكن مسارا مستقيا فانه لا يقال
للاقي للواجب في وقته انه مسارح واعلم انه نقل هذا التأويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلال على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات
وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابرار بالفتوى
انه لو تم في معرض الاجاب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التأويلات المتعددة كما سيظهر بان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو قلنا لا بد من
على الفور لمراد الكلام في الدلالة لفتة فلا تقرب فيه انه ان اراد الاوامر ودوت مطلقة ثم زيد قيد الفور لجهة فهو نسخ لا يصار اليه بلا بحث وان
ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم نقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانح يحل الاوامر الواردة في كلام الشافعي على الفور
بما قلنا وقلنا ايضا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلما موقفات وغير ما مع ان منها موسعات جائز التأخير الى آخر الوقت
العلم الا ان ينحصر ثم ان منها ما هو مندوب للتأخير كالنظم في الصيغ قطعنا خامسا المراد بالمسارعة الايمان بالواجبات قبل حضور الميراث
ولا شك انه لا يجوز التأخير اسل ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخراستي الى اجل
كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السور بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فبسبب الايمان فغنائية
ما لم يكن كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له تدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغائية
ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما ظهر الصيغ فلا يدل على الفور ماصلا ثم الامر على هذا
يكون للندب القبة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعاً فتدبر قال الامام على نقل عن البراء بن ابي عازب
فذهب ما يتم الى انه ان باع عقيب الفهم لم يقطع بكونه مثلاً لاجل ان يكون غرض الامر هو التأخير وهذا شرطيهم في حكم الوتعة وذهب
الى ان من باد اول الوقت كان مثلاً قطعاً وان آخر لم يقطع بخبر وجوب العدة وهذا هو المختار وباجل هذه الذمة اقطع ان لم يكن حلالاً
بالفعل فانه حكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في ان يلزم التأخير مع كونه مثلاً باصل المطلوب استقاة ولعل احتجاجة بان الاسباب

متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور ونهنا انظاره فمثل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعاً وكان اول الكلام يدل على التوقف
ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاسم في التأخير لانه بقائه العدة بالواجب فكيف يمكن ان
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادىء واجبة في ذلك كالا من عن القوة اسم لا والمراد بالعدة قطع الامر
ومحصل الدليل انه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً لئلا من عن الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بان
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري ان الفور او القدر المشترك ففي المبادىء يخرج عن العدة بالواجب قطعاً وان اخر لم يقطع بالخروج عن العدة
لانما يحتمل ان يكون الفور مطلقاً باقياً اثم التأخير في المذمة وان لم يبق نفس الواجب في المذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه افضل لو
فيحكم بانه في آية متش والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لايستوفى في تقييده في الفور وعليه حل كلامه وتفسيره وليست بقوله وجوب الفور وجواز
التأخير مشكوك والطلب متحقق فيجب البدار احتياطاً للشبهة الامتناع فيه قطعاً او لو اخره فانه ان اتمل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
كأنه يحل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حقيقتين حتمية نفسه وحتمية كونه واقعا في زمان ففى التأخير متمثل باعتبار انه او نفسه
واقعا في الاثم باعتبار ايقاعه في زمانه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فاقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدر شرعاً فليس فيه
اقدام على كماله في ايقاعه المطلوب نعم وول دليل على وجوب القصد ان اتمل لانه لا لالام فاما قطع في التأخير بالامتناع بنفس الفعل والافعال
انما هو وجوب الاداء قبل ان قلنا لا اثم مشكوك فان الدليل الاثم قد دل على انه للقدر المشترك مستلزم الامر بالامر به غير واجب امر
من الله في التأخير في المبدأ كقولهم عليه وآله واصحابه وسلم مرويه بالصلوة بسبع روافد ابو داود وعنه ابن شبيب عن ابن عمر بن
ابو داود ولكم بالعداوة وسهم ابناء بسبع فاما ما ذهبوا اليه من تسلسل الشارع وهذا الموضع ليس في مثل نقل لفظان افضل كذا فانه امر لثان من امر الله
لما نقل المصنف في الحاشية عن سبكي انما النزاع في مثل مر لفظان كذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصدر نقل اغتصاب فيه لثان
والمنطوق نقل ما هو بقله فلا يصح فيه اختلاف اصلاً فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امر لثان في لزوم معصية العبد عند معصية السيد في قوله للسيد
مر عبدك ان بيع عبدى فكم يا امير اسيد فكم بيع لانه على هذا العبد ما هو بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعاً فانقلت يا قوم انفسهم
اجعبيانه عن العلم كيف والسيد يغير ومعه مرض لكن عصيانه غير متبذره بل عدم الولاية لا امر عليه قلت بانه مكابرة فان العبد لا يقال له نعتة وشرعاً انه
امر به الامر فانهم استدلالوا انه لو كان الامر بالامر لثان في كان ذلك اى مر عبدك ان بيع عبدى فكم يا امير اسيد فكم بيع لانه امر لعبد الغير ينصرف
فيه بالاستخدام واور عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد ومهنا امره موقوف على امر السيد فالمازمة ممنوعة واجبة
ان الكلام في ان المقدار الامر الصا ولا سيد بامر به بل هو امر له منه وح فلا توقف للامر على امر السيد وامر عدم امره سوار في تعلق الامر بعبد
امر له فلهذا التعدي قطعاً فلا بد من الايراد وجباً وقال اقول انما يرد التعدي لولم يكن الامر له بالامر به بل امره بالسيد فانه امره بالسيد في غير الامر
وليس يرد التعدي في الامر من غير فدية حقيقة او لانه ما لى فانه حقيق بالقبول استدلالنا لكان في القول بالامر بالامر لكان في القول بالامر بالسيد
ان الامر به والامر به مشتقان بالضرورة والتماثل باطل وروى عن لفظان التماثل بجواز النسخ اى يجوز ان يكون قوله لا تشد بعد ذلك
النسخ له وهو يشترط المناقضة في الانشاء وفيه انه فرض هذا لانه مقارناً لذلك القول فيكون مناقضاً ونهنا من الكلام ليس كذلك لفظ
فان الكلام لا ينفذون بهذا قالوا فانهم ذك اى كولى الامر مر المأمور من امر الله رسول الله الملك ورسوله بان يامرنا والا وامر على
مسئول واحد فيكون الكل كذا كذا قلنا انما فهم ذلك بقرب نبوة انه الرسول او الوزير مبلغ ومعه الامر لمرشد او الملك ولا كلام فيه فانهم

مسألة إذا تكرار امران متتابعين غير متتابعين فيما يقبل التكرار بخلاف صوم اليوم وصوم النهار من التأكيد من تعريفه يحصل التكرار
 صل الركعتين أو غير ذلك انتهى انتهى فانه اسي فان كواحد من التأكيدات الأولى فظاهر لعدم قبول الحمل للفعل مرتين واما الثاني فان
 العادة معرفة عين الاول واما الثاني فدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال الضروب وسبب تعدد بالاول فيقول الامر الثاني تأسيس
 جزاء لقوله اذا تكرار فالطلب مهنه الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تأكيد بالاول والطلب المرة من الفعل فالوجوب
 وجوب واحد وانكره الشيخ ابن الهام وقيل بالوقت فلا يدرى ايعاد وقع الاول اسي القابل بالتأسيس ان وضع الكلام لا فائدة
 اجديدة للفعل الوهم كما في التأكيد فالناتج هو الاصل فهو اولى وهو مخفى ما قال القاضي ان في التأكيد مخالفة ظاهر الامر من
 من الوجوب والفعل مرتين اسي غير اسي الوجوب مرة فما قيل في حواشي مرزاجان لا يلزم في التأكيد حال صيغة الامر غير معناه
 متى يكون مخالفة الظاهر ان زيد الثاني في جاز زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول سندفع او مراده خلاف الغرض من وضع التأكيد
 وهذا فائدة الفائدة اجديدة ولا شك انه في التأكيد لا يحصل التبعة وفيه اسي في الدليل ما فيه لان اصله افادة التركيب فائدة
 جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالطلب للتأكيد ووقع الوهم وانه الثاني اسي القائل بالتأكيد كثر التكرار في التأكيد
 فظهر ما يجب للامتلح ورجح هذا اسي بان الاصل براءة الذمته ويوافقه التأكيد اذ فيه الذمته مشغولة بواجب بخلاف التأسيس فانه فيه
 وجوبين وعوض بالاحتمال فانه في التأسيس اذ بالعمل به ففعل مرتين والعمل بالتأكيد ففعل مرة ففي الاول انخرج من العدة بتعيين في التأسيس
 احتمال الاشم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين فانه فيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد
 كصوم ثنتين من شهر رمضان وقد علم بليتة فلم ير الملال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان وثمة بعد
 وانه لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس منها موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يجارضة شئ قد برز في لطف اسي في
 الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني لتأسيس فيجب فعل مرتين وهو الوجوب لان التأكيد فيه اسي في لطف لم يعيد معيل بها الا بمرج
 من خارج ليرفه الى التأكيد مسله اذا امر بفعل مطلق فالطلب فيه المتيمة من حيث هي ولو في ضمن فردا فان قلت فعل هذا المطلوب الامر
 با دال الدين او ارا حقيقة من حيث هي ولو في ضمن نسمة فالمودى عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين يفتضيه بانما لها لان امين
 غير الدين حقيقة وان اعطاء الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف واسلم فيه والالزم الاستبدال قال وسنن قولهم الذين
 يفتضيه بانما لها انما يفتضيه باذ او مماثلة لما لان الذين اوصاف في الذمته والمودية افراد لها لا ارا يفتضيه بوياته معينة لا لا ارا انما يفتضيه
 وجبت على الامين او بالافعل فيما لا انما اوصاف على الذمته ولجارية اخرى ان الواجب اليون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف ثلثا
 فالمودى هذا الدرهم وهذا مغاير له نحو اما من تغاير فهو غير و ان كان انخرج عن العدة بوجوب المطلق فيه وهو عين ما على الذمته فارجح
 وجيه ان التطبيق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الابلل تفصيلية الفقهية وقيل لم يسلط بها بخبري الحقيقة واختاره
 ابن ابي حبيب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيان حقيقيان مجازا فتأمل فيه فانه من وضع تأمل لنا تقدم
 في المبادئ الكلامية من وجود المتيمة المطلقة فيصح طلب ايجابا ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجابا اعمية لان المتفتضيه قائم فان
 المبدأ لما اخذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالترتيب غير تام لان النتيجة هي طلبها والمطلوب كونهها مطلوبة في الاول امر قد برز
 ولنا لو كان الجزئية الحقيقية مطلوبة بالكان انما لم يصح طلب المتيمة من حيث هي لا بما معها لا يصح طلب لفرد المشتري فيها لذلك

ولا يطلب المعين اى معين كان لانه مطلق الشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعيينه وانتهى لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاحتمال
 كذا في الحاشية فافهم ورجع اليه كون المتعين غير معلوم قبل الوجود وليست به بالعلم بالفعل فالاولى ان يقال الى ان المعين غير معلوم بالشيء بالضرورة
 ثم انه يقال ان المطلوب المعين اى معين كان وهو مطلق وليس هو كالمعينة فاشياء على زعمه مبهمه غير متحققه في الاعيان بخلاف المتعينة
 فاشياء يصلح للوجود والممكن متخير في الايتان بواحد منها وسبب معلومه بالوجود فلا اجمال اعلا بذا فربما مما ذهب اليه مشائخنا ان من شرط
 وقوع ضرر بانقال فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرد في مفهوم وقد سئل عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهمية يستحيل وجودها في الاعيان
 فلا يطلب بان طلب المحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية اما الاستحالة فلان كل موجود وشخص حسي لان الوجود بدون الشخص غير
 معقول ولا شئ من المهمية الكلية بخبري قلنا فرق بين لا بشرط وشئ بشرط لا شئ بشرط اذ حصلت علمت انه ليس بشئ وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر
 الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان المهمية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ اى شئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ليس بهيت في ذاتها
 كلية جزئية وواحدة وكثيرة وسبب تعيينها الموجودة في اطوارها في الواحدة اذ تعينت بتعين وسبب الكثرة اذ اتت بتعينات وسبب الكلية
 وسبب الجزئية واعتبار اخذ لا بشرط لاشئ اى بشرط عدم عوارض العوارض في هذه الاعتبار لا لاختلافها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ
 اى بشرط كونها معروفا للعوارض وسبب الاشتغال الموجودة والمهمية من حيث هي نفسها وسبب الموجودة بوجودها وسبب عدمها بعدمها ايضا
 واذا عرفت هذا فقول كل موجود وشخص ان اراد ان كونه شئها مجامع للوجود في السلم والمهمية لا بشرط شئ ايضا شخص بهذا المعنى وفي الكبرى
 ان اريد المهمية مع الكلية فسلم ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجود مغاير المهمية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان اراد كونها
 شئها بمعنى ان الشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهمية التي يكون معروفه للكلية ولو في صين فهي ممنوع فان
 المهمية لا بشرط شئ سبب لانه تصير جزئية مشخصة وبهنا من الكلام محله الكلام ثم ان هذا غير وان فان المطلوب من الامر ما هو عر في الجواب فليعلم
 وجوده عند القائلين بوجوده والطابع بل الحق ان يقال ان المهمية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعا وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال
 واذا وجد الانسان كيت جبالا كيت المطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا بعد وجوده وان لم يكن وجودا حقيقة او لا وبالذات ثم انه لو ذهب
 الى ما ذهب مشائخنا الكلام فهم افئذ ان المطلوب الفرد الواحد الممتنع بمعدان المهمية لا بشرط شئ استرجاعا عن هذه التكلفات فان الفرد
 المطلوب موجودة بالضرورة وان كان العنوان عوضا له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه سلمه الايتان لما مر به على وجهه كما طلب
 مع الشرط والاركان بل يستلزم الاجزاء اى لا فان نفس الاجزاء بالانثال فسلم يستلزم الاجزاء اتفاقا لان الايتان بالماضوية
 على وجه لا غير وان عن سقوط القضاة من الزمة تحقيقا والقضاة في العبد ونحوه فالمتنا عند الاصوليين كلهم انه يستلزمه ولا تضار على الازمة
 وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا بعد من الحكيم ان يفتي الزمة مشغولة باو ذلك الواجب المودى ويطلب القضاة وقيل بذهبه لا بعد
 ان ثبتت في الزمة مثل الواجب وليس فيه تضار وسبب هذا النزاع لفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الزمة بعدا انه بدعي لا يليق
 بحال عاقل ان يتفوه بانكاره فضلا عن تجزئه بذهبه لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والاعبار ينادي على ان يكون النزاع
 معنويا فهو الحق بالقبول يجعل قول عبد الجبار من غلبة المودى على العقل هذا ما لا نقول لا بقا الاقتضاة بعد الايتان في اللغة والعلم
 بالضرورة في المعاملات كالمديون والامانات فلا يطلب بعده في الآوامر المتعلقة بهذه المعاملات قلنا في غير ما من العبادات فلا يقبل الطلب
 بعد الايتان لان الوضع واحد في الآوامر كلها واذا لم يقبل الطلب والاقتضاة فلا شئ على الزمة فلا تضار فلا شئ على الزمة فلا تضار

ان يقول يجب ان اوضح الالزامات لكن يجب ان لا نقضار في المعادلات ليس من جهة كونها مأمورا بل لانه خارج عن المقصود
 ببناءك وصول المال مرة جبراً حقه وكذلك الباداة فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى في كل من غير فانه موضع
 ولنا تأنيلاً لولم يلزم الايمان على وجه سقوط القضا لم يعلم انتقال ابد وهو باطل اتفاقاً اما الملازمة فلان انقضائه باق بعد الايمان بالامر
 محلاً مطالبته القضا ان لا ينزع في بقائه الاقضا بامر اخر فانه يكون واجباً مستقلاً لا قضا لاول واذا كان الاقضا باقياً فلم يكن اتياناً به
 على وجه فلا يكون امتثالاً ونقسم ان يجادل بان عدم الايمان به على وجه كما يجب للقضا بالامر الاول كذلك عند الايمان به كذلك
 اسي على وجه بقا الاقضا بحسب القضا لا ينافي العلم بالامثال بالمتن الشق عليه وهو اتيان المأمور به كما امر مع مثله واذا كان قاضياً
 للفعل بحسب الاداء قد سقط بحسب القضا باق تدبر في لفظ الجواز له اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الايمان
 والايمان فان اشغال الذمته باق في الاول فلا سقطه وجب القضا بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبته الاداء ولم يبق شيء في الاقضا
 فامشي شيء يسقط بالقضا وان قيل يكون هذا استغناء لا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لانه قضا وان سمي هذا قضا عاد النزاع
 خفياً فافهم ولنا تأنيلاً لولم يسقط القضا وبقى مطالبته لزوم تحصيل الحاصل فان المأمور به قد حصل فامشي شيء يطلب بعده قيل الثاني ليس
 عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعية الكلية للفعل وقد حصلت اولاً بالايمان فلو طلب بعده لزوم طلب
 تحصيل الحاصل لا خصوصيات اسي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطباع الكلية
 ممنوعة فانه ليس تحصيلاً بل ذلك الحصول حتى يكون محالاً بل في ضمن فرد آخر غير الماسة به سطر انه لو تم ما ذكره من المطلوب في الامر الطبيعية
 الكلية لم يتحقق القضا اصلاً لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتياناً بالمأمور به فيمكن دفع هذه العداوة بان المأمور به الطبيعية الكلية
 هي الحاصلة في وقتها وغير التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ الطبيعية الكاملة خارج الوقت فلا تحصيل للحاصل كذا في استحالة ويمكن ان
 الكلام مثل ما مر بان المطلوب بالايمان الطبيعية في وقتها فاذا اتى فقد سقط العمدة فلو وجب القضا لزوم تحصيل الحاصل فانه لا سقاط
 العمدة الا في وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا سقط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رداً بقضا استدراك لما فات من المأمور به والمفروض
 انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضا ووربما يمنع ان القضا في ذلك اسي استدراك ما فات بل القضا الايمان
 مثل ما وجب اولاً بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكاً بما فات عند من يوجب من غير قوة ولكن ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
 المحال لا سقاط ذمته كانت مشغولة فلا شغل بما فات منه شيء فيكون سقطاً وان لم يكن لا سقاط ذمته فهو واجب براسه لا قضا الاول
 في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي ونظران استدراك ما فات من لوازم القضا فانهم عبد الجبار واتها قوله لو كان الايمان بالمأمور به
 على وجه سقطه لانه القضا لكان المصلحة لظن الطمارة انما اوسا قطعا عند القضا اذ اتين احد ثبوت حرج الوقت لانه ان امرها
 اسي بالصلوة بيقين الطمارة فلم يفعل مع اليقين بما فيا ثم لانه ترك المأمور به وهو الشق الاول وان كلف الظن في الصلوة المأمور به
 فقد استلزم الامر في سقط القضا وهو الشق الثاني واجوب اولاً اقول الامر بالطمارة الواقعية اسي نحن رثاقاً ثالثاً هو ان المأمور به
 الصلوة مع الطمارة الواقعية لكن الظن ببقائها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقاً للواقع فذاك كان والامر بالقضا
 لانه لم يرد المأمور به مع شيء وانما لم يرد ثم بعد الظن لانه هو المقدور وانما فيه ليس من تقصير كما نلاحظ والعيان يسقط بها الاثم فافهم
 واجوب ثانياً يمنع بطلان سقوط القضا لان سكتة خلاقية فلا حد ان يلزم السقوط ويقول الامر كان بها لظن الطمارة الا ان سكتة

عند المحققين فلا يتبين من هذا الجواب ما كان من قبله من الجواب ثالثا بان القضاة واجب متالف بامر آخر وليس قضاء حقيقة ولا واجب لاول قد سقط
 الظاهر ان في جواب اختيار الشق الثاني في معنى انه كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاة ايضا سقط وهذا واجب
 آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يرد في الشق الثاني من غير الاداء والقضاة ولو سلم فمثل هذا الجواب في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة ولا واجب
 في غاية السقوط فان القضاة انما مشروعت لا تتخلل من ذمته قد سملت بالواجب لغواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم الظان للطهارة ادى
 كما وجب لم يبق على الذمته شئ من يكون القضاء واسقاطا لما وقد يجب اولابان هذا اذ امر مرتب على اداء الاول بالامر الثاني من غير
 وهذا اختيار واقع لا يرد فانه لم يبعد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد بغيره الصلوة كان تشيها وبالمتعارف فيه وثانيا بان قضاء
 ولو وجدوا فليس هذا من غير المعصية وهذا في غاية الحفاقة فانه الكلام في التسمية والموسى الثاني في ليس قضاء حقيقة ولا اداء من غير المعصية
 قطعاً ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تسمى بنية القضاء فلا صفة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الاسم
 بلين الطهارة ما دام باقيا والافتيان مثل هذا ايضا اختيار الشق الثاني في معنى انه كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاة ايضا سقط وهذا واجب
 للموارة على وجه القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بلين الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاة ايضا سقط وهذا واجب
 اما بالسبب الاول وقد انتفى فلا يوجد القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول والامان الماتى بها القلب فاسد الطهارة والظن
 بكونها الصفة مشروطة ببقاء هذا الانقلاب غير صحيح لان العمل منتهى ما سلم الى صاحب الحق الذي هو الكرم وادعى على العبد لا يجعله معصيا وما وجب
 من ديوان العتوب قلت ان الصلوة المودعة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفه فان شمر الظن تكون صحيحة والا لا فيبقى الذمته مشغولة
 فيجب القضاء لتوقفها على ليس من الانقلاب في شئ بل مثله كمثل سلام من عليه السوفانة يخرج جرحا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
 لم يكن فرق بين الظن المختلف للواقع والمطابق له لان الامر ليس بالظن الطهارة الباقية على ما سلم فكذا الظن وان كان خطا ولم ينظر الى ان مات
 فقد اقبل فيلزم ان يكون الاجرة في المختلف والمطابق على السوية وتوكلتم في الاجتهاد ان الخطأ اجرا وللصعب اجرين مطابقا للحدوث على
 في الصحيحين ان الحكم حاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد بل على خلافه لانه لا يجب عدم المساواة في الاجر
 فتدبر وهذا ايضا من العمل بسنة على اخراج حكم كل واجب العمل الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم المطابق مما يمكن نصب الشارع الدليل
 والامارة عليه فانظار فيه للعقل عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والخطأ والاهل بالخير في فلو اعتبر فيه الخطأ وقع الجرح العظيم وليس كغيره
 الاخر اذ عنده مع وجود الاقداس الموجب للشواب الا ترى العمل على حكم خطا يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم
فصل في افتقار الكف فعل حتما استعمالا مستخرج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر واوردهم كفت عن الزنا فانه افتقار للكف عن الزنا
 الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ما قد اشتقاق المشتقة وما قد اشتقاق الكف الكف
 وليس افتقار الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتقا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
 ان في كفت وان كان الافتقار بالصيغة لان صيغة الامر موضوعا للاقتضار لكن افتقار الكف ليس بها اى بالصيغة بل الافتقار للكف بانه
 في الامر وهو اى الافتقار بالصيغة هو المراد في احد فافهم وقيل في الجواب كفت عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر فانه طلب
 وباعتبار الاضافة الى الزنا فلهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للشيء نفسه لكن غرض الامر على لم يتعلق به وحدود الغير العلم بالمقا
 اى الامر بالمقا بانه فالفعل على منوال تعريفه القاسم قول تعينه طاعة الله بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول الفتاوى

الافضل استعمال القول بمن دونه الفعل او ارادة الكلف عن الفعل ويرد عليها مثل ما ورد هناك ويدفع بمثل ما دفع به غيره
ثم صيغة تستعمل بعبارة معان التحريم استعمال نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من اطلاق ولا تقبلوا القسم شهادة اهدا
لكم اجهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره وبميشية ور وسه مشك في الصالح الدار نحو قوله تعالى لا تزرع قلوبنا
لعبس اذ يرتينا الارشا ونحو قوله تعالى لا تسلموا عن اشيا ران تهللكم تسوكم الفجار من شان نزوله انه التحريم التحية
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك بجان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا الياس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد كذبتمكم بالذات
والله يدرك السامع والاعيان منه انه بل لصيغة موضوعه بازاء اذ قد امر الكلف انتهى واختلف في صيغة استهلاكية في الخطر دون الخطر
كما عليه المختبر وان من اهل الاجتهاد والاصول ابا المعكس من ان الخطر لا يترتب في الكرامة دون الخطر او مشترك بينهما او موضوع
للمشترك بين الخطر والكرامة او هو موضوع مشترك في الخطر والكرامة في اختلافه في اختلافه هناك كما في اختلافه في نقل الاستاذ الاجاز
على انه الخطر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الخطر ويرى ما بين الابحاث فيما هي فيه وقد توفقت الامام فيه في غير انما تيسر او ابد
عدم الاجماع مسلمة في يديل على الفساد وهو عدم ترتيب الحكم عليه فانه ام لا يديل والمتميز لا يديل انما عليه يديل يديل النان نانا
الشيء بمباراة من طلب احكامه وليس المدلول في الخطر الفقه سوى طلب الترتيب وهو لا يتلزم ذلك اسي عدم ترتيب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذ فعلت هذا الشيء ترتبت الحكم لكن لا تفعل ان فعلت ما قبلت لم يبدنا قضا انما وفاء لم يحكم بغيره انما
عن موضوعه وان كان باب الكرامة بالقانون بالفساد لانه قالوا الامر بالصحة وهو ظاهر بعد افاذ عاقل بالام لا يكون هو صحيحا ومعتبر عندنا والحق
نقيضه ومتقضي النقيض نقيض النقيض متقضي الامر وهو الفساد واجوباب ان المقابلين لا يجب انما بل احكامها فلا تسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المتقضي فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضائه لانه الفساد بل مع اقتضائه الصحة كيف مقتضى الامر لاقناع الفصل
ولا يكون واقعا لا من ترتيب الآثار بخلاف لانه قانه ليقضه الكائن عنه وهو لا يقضه عدم ترتيب الآثار فافهم على
ان الاقضاء مع عدم الاقضاء نوعا من المقابل فيجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والحق لا يكون مقتضيا لما وفيه القيا
تناه في الاحكام وفيه ان الاستدلال ادعى وجوب التناسل بين مقتضيا ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النقيض منا فيها وهو الفساد فان
منع وجوب التناسل في بينهما فهو الوجه الاول والاخير في اليد منع فتبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بان استمدلال باستقرا
حال المتناهيين فتبر وقد يجاب ايضا منع اقتضائه الامر لانه الصحة فانه لطلب الماخذ ولا يوجب ترتيب الاحكام وانما يجب شرعا وحققا
وفيه انه لطلب الايقاع للماخذ في العين وظاهر ان الوجودية هي ترتيب الثمرة والآثار فهو مقتضى لترتيب الثمرة في نظر الآلة والاملا
صح منه لطلب الايقاع فتأمل في مسلمة بل يديل لانه على الفساد وشبهه عام لا المختار لعدم يديل مطلقا في العبادات والمعاملات
ويقبل يديل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام العزاسي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قال بعد ذلك في المعاملات على الفساد وعند البعض في يديل على الصحة واختاره الشيخ ابن العمام ثم ههنا بحث لانه ان
الفساد بالذات وهو عدم ترتيب الثمرة الذي هو البطلان لانه اسطفا حقا ففقيه ان كنفية فهو اسما ان لا يقضي في ما قبل
يقضي الصحة في الشرعية عبادات كانت او معاملات واختاره المعنف فذا يصح ههنا قوله المختار لعدم واداهم من ان يكون التناسل
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ان يكتب الاثم المجل الذات ومقارنته وانه رجا ور فلا يصح ههنا المختار لعدم في مقابلته فانه لم يرد

فان الخطر مشترك بينهما او موضوع مشترك في الخطر والكرامة

أحد إلى فني هذا الفساد فالتفت المراد الفساد بالذات والكلام فيما إذا كان الفتن عن لذات لا لأجل الوصف كما صرح
 به في المحققات نقل منها الحاشية مفيدة لكون الفتن مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق الفتن لذاته عندنا
 بالشرعية فلا يمتثل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب بمقتضى المادول بهذا ولا جواب عن هذا البحث إلا أن يقال المراد بالفتن
 بما هو نهي من غير ملاحظة صارتة يدل على الفساد ولذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة إلا في العبادات في موضوع المسئلة وأما الشرعية
 وإن كانت لا يدل عندنا إلا أن الشرعية صارتة عنه فتأمل فإنه موضوع تامل لنا أو لا لم يزل علماء الأصناف في المعاصي يستدلون على الفساد
 بالشيء مطلقا بعبادات كانت أو معاصرة فدلالة الله على الفساد وجميع عليه وفيه على ما سيجي أن يذكر في غير الشرعيات أما فيما نفير سلم وأوجع الدين
 بما هو مع قطع النظر عن الفرق بين الخارجية يدل على الفساد فالجواب أن علماء الأصناف كانوا يستدلون بنفس الفتن على الفساد ولذاته ويحيى
 في الفساد وبغيره استدل القرينة الصارفة نحو الفساد وشبهه ما كان استدلال الخفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لأجل الوصف ان تم لل
 على أن مقتضى نفس الفتن في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية بالذات فتن من الفساد فتأمل ولنا ثانيا كلمة الناس في مقتضى تقيع الفتن عنه فان حكم
 التماسية عن التحاشي فيكون التقيع فيه لذاته والتقيع في نظر الحكم لا يترتب عليه الثمرة أصلا فليس الفساد فيه ان حكمته الناس انما يقتضيه مطلقا
 لا التقيع الذي استمر حتى يزوم الفساد لذاته وان استعين بان المطلق يفرض في الفرد الكامل والتقيع الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما إذا
 الدال على مقتضى ذلك افراد كاملة وناتجة يفرض في الكامل وأما هنا فالفتن ليس موضوعا للتقيع ولا الفساد وانما يزوم الفردية حكمته الناس في
 من باب الاعتناء أو الالة الالة امتية لذاته والافراد في هذا الفرد الكامل بل يكتفي بذلك انما اراد الله تعالى ان حكمته الناس لم يقتضيه
 كذا في الشرعيات بل الفتن في الشرعيات على ما بينه الثاني والتقيع مبرور فافهم القائلون فيهم لالة على الفساد مطلقا قالوا كقول الفتن
 على الفساد ولنا فضل التقيع الصحيح وسر بطلان فافهم قطعنا لوقال الشارح لا تطلق في الحين وان طلقت يقع وتترتب احكامه ولو فعلت
 حاجته ان كان صحيحا واوجب مع الملازمة فان المبرح بالصحة مغير ذلك ان تقريره ليس بانه لو كان والا على الفساد لكان التبرح
 بالصحة من قضاة فهو عند العقل كما ان التسلح من نفس مفهوم الا حرم العقل مع انه ليس كذلك العلم القطع بما ذكر لكن في بطلان الفتن
 تامل في مقتضى ذلك على الفساد في العبادات قالوا لا بأس بما هو في هذا كما ان منهيها عنها للتقاضي ومنها واجوب يجوز ان يكون الفتن راجعا
 إلى الوصف بغيره ايا ما هو في هذا بالذات وانما الفتن عنها لا شتمها على الوصف فلا تقاض للحامين للمامورية والمنهية وهذا
 اجواب انما يفتقر من مقتضى استدلاله الفساد واما من قبل ادعى الفساد ان هذا النامية ان الفساد لازم في العبادات المنهية
 وانه ليس منه المعاملات فبما يدل عليه اطلال بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر فستدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
 في ما هو بها فلا يكون منهيها عنه كالعبادات فانقتض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مأمورية فيكون منها
 عنه بخلاف العبادات فان كلها مأمورية بافتيا في الفتن كذا في الحاشية ويرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها
 ما هو منه وبما لا يكون مأموريا بها الا ما يرد بالمأمورية اعم ثم قال بهذا يدفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيها
 عنها للتقاضي والافراد وجه الدفع "ان ما يجر حرام فيخلق به الفتن وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان الفتن في المعاملات
 لا تقتضي الفساد وكجالات العبادات لا تمارس في المأمورية والفتن والمعاملات غير مأمورية فتوجه الكلام سهبا منها غير مأمورية
 كذا ما يباح في الجنة فينا في الفتن وان لا يرد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لازم الفساد فيها ايضا وهو خلاف مقتضى

المستعمل وتم النقص وان اريد انها حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنقص مضاف الى الجاهل ان فرق بان الاباحة لذاتها
والنقص للوصف اقليل وجواب النقص لا بد ان يكون بحيث لا يتقلب صلافة مبرمخ قد بان لك ان اجواب النقص مبرمخ
للتفكير في الحل وشيد ركاب الاستدلال الشيخ ابن المام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا انقضت عبادتها صار الحكم مبرمخا
فمنع العبادات عن ثمرتها بالنقص فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملة فلا بد ان يقول الناس جعلت في الشئ سببا لكذا لكن لا تفعله وتعلم
ما تفعله لا سيما الشرعية الذاتية عن فاعدها في الدنيا والكان موجبا للثواب في الآخرة كالباع فان حكم الملك وثبتت مع امره وبعده
ليس لما قرره دنيا وتيرة بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انقضت ما بالنقص فلا يصح قال طبع الاسرار لا يمتنع في شرح المنار ما ذكره في العبادات
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان النقص في الصحة تتحقق وبه النقص وما ذكره من المثال فغيره دليل صارف عن مقتضى النقص وتيقن
مسألة ١١ بعد ما ذكره الشيخ ابن المام من دفع فانه يجب ان يقتضوا في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي في تعلق النقص الذي هو موجب العبادات
فانه يجوز ان يثاب ويؤاقب على فعل واحد فانه لما جازنا ان يكون الشئ عاقبة ومشروعا في نفسه ويكون منجيا وغير مشروع بوضعه فاذا
اقتضى المكلف هذا الفعل اتحق لان على اجر نفس الفعل ويؤاقب على اتبانه بوضعه غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات النظرية
لاستماله على وضعه غير مشروع فليس بجواب ان يقال ان ملازمة الاتكاف بالنقص عنه ابطال اجرا بحسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بهما
بوجودها فاسقوط عن الذمة لبعدها وهو نحو من الثواب واذا عرفت ان حال في العبادات نفى المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره في طبع الاسرار
لا يمتنع ان النقص في الصحة تتحقق في المعاملات وهو النقص فلا يفتقر هذا العبد فان النقص في الشرعيات مطلقا والمعاملات فقط تقتضى للصحة
كليف يكون نافية ومن ادعى فعلية البيان فافهم وهو اعلم بالصواب مسألة المصلحة عنه لا يكون متندا مطلقا ومن المكلف عندنا خلافا
للمأمة اقلية مالك ابن انس محمد بن ادريس الشافعي واحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبوا ناس في جوارحهم لنا انه اصى المصلحة عنه
مقدور لان النقص كالمصلحة والمكلف به مقدور فالكلف مقدور والقدره على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المصلحة عنه مقدور
النقص طلب الكلف باختيار المكلف فيكون المكلفون عنه مقدور ولا شئ من الممتنع بمقدور وبهذا هو راسه فالمصلحة عنه ليس
ممتنعا داورا ولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اصى طلب الكلف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكلف عن الممتنع بغيره
المنع لتحصيل السامع بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع لتحصيل السامع يحصل بخلافه هذا الحصول فالفعل كان
مقدور واجل وروى النقص وانما لم يبق مقدورا بالنقص فلا استحالة كذا في شرح المنقصر ولا ينبغي جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن وقد وردوا في صارت ممتنعا وهذا انقلاب محال بل المحال محال والما قول
ليزوم ان يكون النقص سلبا للقدره لان الشئ قد استحال بالنقص وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اى حقيقة ان الشئ لا يتنوع
بالاختصاص لا بالضروره والآن ليس امتناعا بالضرورة هذا خلاف وبعبارة اخرى حقيقة النقص طلب الكلف بالاختصاص
والممتنع سوار كان ممتنعا بهذا المنع او غيره لا يصح كفه بالاختصاص فلا يكون منجيا عنه فان قلت لعل قصود المور وان حقيقة الصدوقية لها
شروط واركابا انما الشريعة الشرعية بالاداء والنواحي فاذا انقضت عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا ان النقص منها غير
طهارة علم ان الطهارة شرط فالشرعية انما تمت بهذا النقص وجاز الامتناع به تعلق هذا النقص غير ممتنع قلت لا شك في ان الشئ بان يكون
والشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النقص لما بناه وقد ظهر من هذا انه لا يصح اباية الشرط بالنقص اصلا بل النقص يقتضيه الشرط

لا يكون مشروعا عندنا والشريعة الذي تعلق به الشيء ليس منجيبا لعينه بل يوصفت مجازا وغلطا فالأمانة التامة في الشرع هي بالأيدي
 إلا بالشرع والحكمة فلهذا ويرى عليه ان الزنا لا يدرى إلا بالشرع فانه لا يطلع في نزع محرمة من المال من الشبهة والفرق المحرم لا يدرى
 إلا بالشرع وكذا القصب اخذ بالغير قلبا والقلب لا يدرى إلا بالشرع مع انهما ميان منجبان إلى عيانتهما وحق ما فسر بعض
 المحققين من انه حقيقة الشيء اعتبر بالشارع بما هو شارب ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصوم والنكاح والبيع وغير ذلك
 واما الزنا فلم يعتبر بموجبه لثرات بل رتب عليه احد وكذا القصب كما ورد في الاخبار البصيرة وعلما من المحر ولا حق لعرق العالم لئلا ينكل مشروع حسن
 ولا شيء من الشئ من بعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمعنى انه انما فيه ببال اتفاق وبالعزلة اما لا ولسه وبه ان كل مشروع فلان الشئ انما به
 اصطلاح المعاش والمعاد واليس هو مناط السعادة الا بوجه فلا يكون مثل هذا الشئ قبيحا بعينه بل مرفيا في ذاته وان جاز ان يقارنه القبح فيقبح
 الاجابة به هنا بحث قد تمعجبه بعض الاعلام هو ان الشرع يطلق على معينين احدا بما اجازة الشارح وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والشأن
 ما فان اريد بالشرع المنع الاول فليس كمن فانية بالزم ان ما اجازة الشارح لا يكون منجيبا بعينه وليس هو مطلوب بل وان اردتم حقيقة التي
 اعتبر بالشارع فالصغرى ممنوعة وليس الشرع بهذا المنع لاصطلاح المعاش والمعاد بل يحذر ان اعتبر بالشارع حقيقة كالصوم مثلا فيكون
 بعض الزواجر كما في سوى العبدية والشرع حسنته وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لا عيانا فليس من هذا البعض بعينه وكذلك الصلوة
 في الشرع الاركان المحمودة وبعضها حسنة كما استجبت الشرط وقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كالفات الشرحا واولها
 في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مخطئ بانشارك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير كما فوق ان اعتبار الشارح حقيقة متوافقة
 من اسو حسنة لا يكون قبيحة واما اعتبار الشارح حقيقة متوافقة عن امور قبيحة لا يكون سببا لظهور ثم المنع القبحا لا يلقى به بحكمة كيف وكيفي فيه
 الشئ عن حسنة لانه في امور حسنة واعتبار حقيقة متوافقة من هذه الاجزاء لاجل الشئ عنه لئلا يلقى بحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
 الالائية تب عليه ثمرات في نظر الشرع لانه حقيقة متوافقة وبالمعنى بالحس منها ولا يتصف بل شئ عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار موجب لمرتبة الشئ
 انما يكون ان اح المعاش والمعاد موجب للسعادة قطعاً وهذا ان لم يقع به الجادل لكن يقع المناظر المترش ثم سلك المسلك آخر منقولاً عن الامام العام
 محمدر حقه عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام و اشار اليه صاحب العداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان حقيقة المعبرة شرعا اذا اخلت عن الثمرة
 متعبرة ولا يطلع تعلق الشئ وتفصيله ما فاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امور ما وجودات او بعضها وجودا وبعضها عدم وليس
 الكل مساوياً وبه وان كانت حسنة فحقاً لكن ما كانت موجبة لاحكامها الشئ به ثم اتاح الابد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اى
 هذا الجعل والاعتبار نحو من الأبياد في نفس الامر فوجعل بعضها ركناً وبعضها شرطاً فجاءت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
 موجبة لاحكامها المتعبرة وبه منجها بعد وجود الشرط المشروط بها ووضع لها اسما مخصوصة او شئ فيها مجاز او علمها اى علم تلك الحقائق
 لنا من بوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم جميعين فهو ما على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان حقيقة
 الشرع ليست الا ما اعتبر بالشارع متولفة من اركان مشروطة بشرط فليس فساداً وبقيها الذاتة لا يفتق ان شرطاً او ركناً وحقيقة
 الاتفاقية ان ركن او شرطاً من استحيالات بالذات فلا يطلع تعلق الشئ كما مر قبل فماتر اسئ في تعلق الشئ به فلا جمل عود من وصف او مجازاً
 للذاتة الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فيخبر في الشئ او الشئ كما مر في احاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان حقيقة
 الشرعية مجموعاً لثلاثة احوال في الحقيقة متحصلة عند الشارع وبه السجدة بالاسما الشرعية لا الصورة فقط وان جعل بعض الامور ركناً وبعضها شرطاً

توفيقى ويركب بالتفصيل وان شئت بحجة منها الاركان والشرائط لا يعدم بعد فرض عارض لان جعله التامة بوجوده موجود في نفس الامر فلو كان
 ان لا يعدم في يوم العيد فليعلم هل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه وهو خلاف الاجماع فلا يخفى الا باعتبار وصف عارض فلو كان
 بشيئا منه لكانت له دلالة في ذلك ان كل امر غير ركن او شرطه فلا يحسن فهو من حيث نفسه ليس بنشر للفساد بل لجوارز امتدت قال سطر
 الاسرار الملية لا يمنع المتعلقين فان طهر بهم ان حقيقة الصلوة والصوم مثلا تلك الاركان وبه ليست في حد ذاتها حاشية ولا حقيقة بل هي
 مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او يقول ان حقيقة الصومية هي المتصلة من تلك الاسرار مع القبيحات بكونها في غير العيد ودعوى ان
 الاجماع في مجموع عدم البنية عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام في التحقيق على ما عند هذا العبدان ههنا مطلبين الاول ان البنية
 لا تتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون من منتهية عنها بالذات ولا شك ان الحقيقة الشرعية لا انفصال احسب ان اعتبارها السابع
 شرعية بشرطها خاصة وما ذكره المعروان به وبه حقيقة لا يصلح القبح الكذا في والحق في عنها بالذات لان الشرع المستبح للاركان الشرطية فبشرطها
 في شرعية فلا يكون غير شرعية بالذات لا تخرج الا فاقا احد هذه الامور في من السجلات فلا يتعلق به البنية لذا اتضح لا يتوجه ان الصوم والصلوة
 هي الاركان او فان سلمنا انها الاركان لكن من اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائنا الوحدية وبه حقيقة لا بد من ترتيب مراتبها
 عليها وهو الصلة الشرعية فلا يثبت قيمتها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يترتب عليها اثراتھا وذلك عند فساد
 شرط من شرطها واما اركان من اركانها فغير المشروعة شيء آخر لا به وبعبارة اخرى الصلوة المنهيمة به فرد من افراد الصلوة التي اعتبر الشارع
 ام لا وعلى الثاني فادرا من الصلوة بل عن شيء آخر والنصوص ياسب عنه وكذا ما وقع من اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 في من صلوة كذا في بطلان وعلى الاول في شتمه على الاركان المعبرة عند الشارع والشرط المستبعدة لوجود او الالزام وجود البنية من
 غير ركنه وشرطه وهو من اركان الاستحالة لا يصلح تعلق للنهي واذا كانت مع الشرائط والاركان في موجودة كما اعتبر الشارع مرتبة الاحكام
 فلا يكون باعلة الذات قبيحة نفسها واذا قد ينه الحكم فلا بد من نوع قبح ومانع ذاك القبح وصف او مجاور واسم هذا كله اشار الامام
 محمد رحمه الله فيما روت قول الطلاق في كحيف غير واقع لكونه منهيما عنه انه لو لم يقع الطلاق في كحيف فامى شيء حرم وبابى فعل عصى المطلق
 في كحيف ولم يبق البنية عنه الطلاق هذا كلام لا غير عليه اصلا ولا يتوقف كون الصحة داخل في مفاهيم الشرعيات وقا بقر كاستحالة
 الباطل القبح لعينه بان الصحة داخل في مفهوم الصلوة والصوم ونحوها ولا يكون الصلوة والصوم المنبيان لا عيانا صلوة وهو ما
 لا يتعارف الذات الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة مستحالة فلا يكون متعلق البنية فالشرع الذي تعلق به البنية صحيح في حد نفسه
 لاجل الوصف وبه التقرير يلوح اشار رضا الشين ابن العام ولم يصف به في الاصول وانت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة
 في حقيقة الشرعيات دعوى من غير بنية ولا يظن لهذا اثر في كتب المشايخ نعم الذي يظن من كلما تم ان الصحة من اللوازم فبالتفصيل
 يتبين وهو الذي وقع فيه اختلاف فلا بد من البنية فكذلك اسم البنية اسم ما وردنا من الحق الصراح فتدبر لعلمه فيمكن في
 كثير من المواضع هذا وان افترض اسم التكرار والتطويل لكنه يعصم من الزللة فانه لا يخلو عن الافادة والتحصيل لمطلب الثاني
 الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع بما يملكه وون ومعه والذي من متبع كلامهم فيه انها صيام ورد
 البنية فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوما واثم والالم يقع البنية عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما
 فلا بد ان يكون شتمه على الاركان والشرائط فوجب الشرعية والالم يكن صوما لا يتعلق البنية هذا غاية التقرير في كلامهم ولا يرد عليه ما ذكره وقر

بالشرعية مع العلم بانها في ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنية منه فيه شئ من بل الكاح محمول على النية وهو الوطى فان قلت نعم لا يخل
 نفس العقد ولا يحرم قلت لهذا ان العقد بالاجماع بيان المقصود من العقد ثمرة ووجه حل الوطى لانه شرع لاجله ولما لم يترتب به الشرقة
 عليه بل يستحال الترتيب للموتة المؤدية بل العقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة المحاض من كون النية بمعنى النية والمراد النية عن الغير
 سلم النية في محرمات قد مر تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقابر الباطلة باطلاق الائمة الاربعة يدل على الفساد اسي البطلان
 لذاته وعدم السببية للحكم اسي الشرقة لان لا اصل هو الاصل والقبح الذاته اصل في النية كما ان الحسن الذاته اصل في الامر لا بدليل
 معان عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او الجوار على حسب ما يقتضيه الدليل لانه قد بان ان النية قال قد تعاقب
 يستلزمك عن الحيض قل هو اذ هو في فاعترضوا ان السار في الحيض وبذا يدل على ان التحريم لا يفي الا بالنفس القربان فيلزم موجب الحكم والشرقة
 ثبتت نسب الولد المتكون من الوطى في الحيض واما النية في الشرعيات فليست فساد الوصف اسي فيلزم على ضاوة ما مر في وجوبها كان او مجاورا
 عندنا لان النية الحقيقية يقتضي ان يكون الشرع مكانا او افعالا بالاعتقاد ومقتضى هذا ان يكون مشروع ما عدل فيلزم باجتماع
 وكون مقتضى النية قد يما لم يقتض على المقصود كما علمت مفعلا بل يدل على فساد الوصف على ضاوة ما علم ان النية لاجل الوصف اسي لا يدل
 اختلفت فيه فنعنه الاكثر لا يدل ولذا صح طلاق المحاض فان الطلاق في نفسه ليس قبحا واما القبح للمجاور ووجه ذلك ان النية في الشرعيات
 اخرج لعدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس قبحا واما القبح لاجل كونه موجبا للفساد في الغير ووجه الصلوة في الارض ان الغصون كذا
 كما مر ووجه البيع عند النذر لان البيع لا يثبت فيه واما هو لتوسم افعال المحبة المفروقة والمنقول عن مالك واما ابن ابي عمير فان النية لا
 مطلقا يدل على فساد اصله لانه لا تعاقب لتعارض المصلين محل الشرع وعتبه محل الفساد وغاية ما يلزم من كون الاصل يلزم القبح والنية لا يوجب
 معينة بل بالعرض واذ لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فيجب الصوم في يوم النحر مشروعا واما الفساد لوصفه بما كونه اعراسا من حيا
 الله تعالى في الصحيح النذر يصوم يوم العيد بقوله الايجاب الذي هو النذر كونه لا يثبت فيه واما هو في الوصف ولم يخلق به النذر ثم انه بعد النذر
 يومه لا يفطر وقتا يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنعينة فانه لا يوجب فيها من حيث هي معاملة انا القبح لوقوعها في وقت بعد النذر
 والشيطان فيصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه لعبادة الشيطان وكذا الرب وسائر البعوض الفاسدة فاما خاليتها فتشبه بغيرها فيفسد بها
 المال بالمال بالترافض واما ان ثبت لاجل شرط الزيادة او غيره من الشرط والمفسدة والموجب للمالك انما هو من جهة
 كونه ما يوجب ما يباد له لكن نذر العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي هو من قبل الوصف واما لا يثبت للمالك
 قبل القبح للمالك يلزم فقرر الفساد ولو كان واجب الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت للمالك حل له لم يلزم له وفيه الفرق بين الصحيح والفساد
 في ثبوت المالك قبل القبح وبعده فتدبر واعترض بان غاية ما يلزم انه يصح سمي الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة و
 اتوا به في البعد في الفساد ولكن من اين يلزم ثبوت استحقاق المحبة للمالك في البيع الفاسد وفيه الاعتراض
 في غاية الشك في ان كانت قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وفيه المستجدة للاركان والشرط وسنة تتحقق به
 اجابة عليه انما هو طام وانتم المونة وعتة ملك حقيقة لاجلها والافلا فادع في اعتبار حقيقة لا يترتب اليه شرعا واما قد مر في قول
 الموضع لغير ترتيب انما هو يتحقق اسبابها مع الشرط والاركان فتدبر فيه ثم انما يتشكل بان العقود والنذر رتبة والبيع امر او صلوة
 البيع نازله في رتبة عليه وعلى الله وامه بالصلوة والسلام قال لانه في الحقيقة ولا يملك ان المعصية مائة سوار كانت لانه

قبل الوصف فيلزم ان لا يصح التذرع بها لكونها معصية قطعا وايقال ان وجوب الاداء لوجوب القضاء لا بل مصلحة فيه ولا معصية وانما المقصود
 ايضا المنع من الغفلة ليس بشئ لان وجوب القطر منسوخ وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية
 لما نذر بها ولا قضاء وجوبه انما هو ان الصوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما يتعلق به وانما المعصية الاعراض المذكورة
 ولم يتعلق بها النذر. وبالنسبة الى المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والمالم يصح النذر بالصلوة في الدار المخصوصة والوضوء
 على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية بالصدوق عليه المعصية حقيقة وزج لا حاجة الى ما جيب به باختصاره وانه يحسن عن الامام اجتهاد
 ان اضاف النذر لصوم العيد ليردم الصوم وان كان النذر يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما لفتن ان يكون عبدا نذرا
 لما اذا انضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر بمقارنا بالاداء من عن الضيافة فصوم العيد وانما هو سواء
 والحكاية لتعلق النذر بها هو معصية فليس في الصورتين النذر ومعصية فتدبر والفضل ثم علم انه مشاغلنا قسموا الغير الذي يوجب البيع في المنع
 عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينافك عنه صوم العيد ان صح انك كل الصوم مطلقا والى اخره
 كما في البيع وقت النذر فانه ما نذر به من الاجل المحجوز به فيك منه كافي للبيع مع لسي وكالحلل فانه انما منتهى بمقارنته منه التحليل والنكاح قد ينقاس
 عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه احرام والا فالكراهية وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظة احرام انما يطلقون لفظة المكروه
 ويقولون البيع وقت النذر والصلوة في الدار المخصوصة والنكاح المحلل مكروه وادوا به كراهية التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء
 على من شذع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاداء ثم وجوب الاصل فالتام فليس في الشرع وصيانة ما دسى والشرع
 فيه غير صحيح وما دسى واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب القضاء ومع هذا وجوب الصلوة بالشرع في الوقت المكروه فلو كان
 وقته مبيحا ففساده يوشك في فساد الصوم من الاصل وكل جز من مشتمل على معصية وسبب الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير مبيح
 والا كل حسبته يشتمل على المعصية وانما يستعمل بالمسجدة واثبت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمبارية فان الشرع من قطعنا وسين في كونه
 الاجل الغير فان كان هذا اخره جاله عن سببية لوجوب الاتمام فما سنيان والواجب فالا وعل ان يكتفى بحديث مقارنته المعصية ويقال ان
 الاتمام للصوم انما يجب صيانة لما دسى وكلما دسى لا يخلو من الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للحرمة عن الظلمان في الحرمة
 تشبه لبيادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن شبهة انما المعصية في ادراك من الاركان من القيام والمكروه ونحوه وعلى هذا لا يراد
 انه يلزم ان لا يحرم الا الركنة التامة لانه لا يخلو لان ما دون الركنة ليس صلوة ولذلك لان ما دون الركنة بناءة فيكون غير محرم
 الاوقات كالركعة بوجوب التشبه المنه اتباع الامام مالك قالوا استدلل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنسبة الدار وفيه ما وجدكم
 فهو اجماع ورواوا لا بان التحريم لازم لمعالم اعم منه فلا يلزم من شدة ثبوت فتمام التقریب وان اريد بالتحريم التحريم بعينه فيستلزم
 الفساد ونسنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فانهم وردوا ثانيا بانه وصف لازم اسه الوصف المحرم في صوم العيد
 وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فاعلم اليل مع حكم فتمام التقریب وقد سباب عنه بان الاستدلال ليس
 الا لاجل المنع فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبينه فانهم وردوا ثانيا وقيل هذا منقوض بالصلوة في الدار
 المخصوصة ونحوها فانما مع تعلق المنع بها لاجل الوصف تامل واجب عنه بوجوبين الاول ان المنع لم يتعلق بالصلوة انما هو غير
 فقط لكن صاحب الصلوة او ما مقارنا بالعباد كما ان الزكوة ليست معصية وان ادعى الى المصروف حين الازكاف معصية وجوابه انه في

الاجل

الاجزاء الصورية من حرمته المقررة في ملك الغير من غير اذنه وهما من ضروريات الدين ولا شك ان ادائها لازم مقتضى الفعلان
في الاصل المخصوصية تعرف فيه فيكون متعلق اللفظ اذا العاين كالحاصل في ايجاب الحكم فانهم انما في المقصود ان مقتضى اللفظ في ذلك الاستحباب
في الخلف لما في وجهه من مانع وجوابه ان هذا القدر لا يكفي بل لابد من التبيين للمانع فان اللفظ مقتضى عندكم لغناه والاصل
فانهم غلاتهم عن مقتضاه من غير صواب معين لصرفه فانهم قال الامام الشافعي في الاستدلال اللفظي بوصفه ليدل وجوب احصائه
فلا يجازيه فيجب الفساد في نقص الحكم في بدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضمنة في حكم اتمه الوصف ليدل وصف الاصل
والاصل ان لا يضاف عند انشاء العمل قائل بان ظاهره في عدم الوجوب ليعني ان اللفظ عن الشيء لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب العمل
الشيء المقصود في كونه في الحق اقول الظهور في ظهور اللفظ لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع اللفظ الى الشيء
وايدى لما حكى عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد لفيها واثبات قبل مقتضى الامام الشافعي ان اللفظ الموصوف بصفة لفظا ووجوب الشيء
وجوب ظاهر في عدم وجوبه لما من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد
المتعلق في غير ذلك وبها غير واث فان مضادة اللفظ عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكثرة
كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق والاكلام في اللفظ عنه لاسن جهة الوصف وكذا ظهوره في عدم وجوب نفس
الموصوف ممنوع وقد مر من استدلال السلف في اللفظ عن الوصف على الفساد ببقية ههنا شيء هو انه لا يمكن
الاتصال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يلحق لبيان الحكم بجم ايجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي
على المكشوف بتحقيقه الامر فان الحكم بالمرسب الفاعل بالذات بل انما امر الشيء يمكن مفارقة عن الوصف اللفظي والتقدير من المكلف
ليؤزم اجتماع مع الوصف اللفظي كما انه واجب الفاعل المندور وليس من لوازمه الاغراض عن الفياضة اللفظي لكن لما نذر الصوم في العبد
لزم من الفياضة الارشاد والاشباح في ايجاب الحكم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الالفاء انكسار محرم وفي الاقباب منه ترك واجب لكن
الى خلف والفوات الى خلف فواتا بكل وجه اخير الحكم بالافطار واجبا بالقضار فانهم وانما طلبوا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغ
ما يذهب اليه الاوامر في احدى الراسي من استبعاد ايجاب شيء وتحريره عن سوا السبل بتغييره القبيح لعينه لا قبل النسخ اسي انتسخ امرته
ولم ير انتسخ المصطلح الا اذا كان له اسع عرض طلبنا لعينه جهة محسنة يزيل قبحه كما يزيل العارض برودة الماء او يغيب معلومة اجتهاد محسنة
على غيبته كاللذات المتعين طريقا لعمته شيء او انفا ذمير في او اصلاح ذات البدن والتعجب لجهة اذا لم تخرج عليها غير اسن اجابات محسنة
اسي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذا لا قبل انتسخ امرته كالزنا فانها محرمة لا ايجاب اشتباه الغيب وليس هناك جهة محسنة اصلا
فعلما ان يغيب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكحة وهذا الصنع متحيان باحقيقة فليس في ذاتها فتح اصلا انما القبح لجهة اخرى
كما ذكرنا واثق بالشيء اليه كلام المشايخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعالان وانما ما يتحذر من في باو في النظر لان الاحكام مختلفة
باعتبارها المخصوصية وانسب فالفعل في المحل كونه حسن وفي الاجبية فيمن بالنظر الى نفس هذا المضاف ولو ادرى الاختلاف باحقيقة
شيء لم يعد ايضا فانهم واو كان القبح لعينه والقبح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا قبل انتسخ امرته هذا فلم يجز اسي كل من اصد منها
تؤخر امرته في مله من الملل ثم اورد الشافعية طليما او لا الحكم بطلت الزنا بالقرابة المصاهرة حتى حكمته باحرمة كما في اعمال مع انه
منه رعيته او محبة لا قبل انتسخ وهذا المحذور لا يصلح سببا لعمته اصلا وثانيا الحكم بحكمون بملك الغاصب المخصوص في وجوب الضمان

مع ان مقتضى لغيره لا يصلح سببا للملك وثالثا انهم يشتركون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه يوجب لغيره او المصنف ان يوجب مقتضا
 فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري بحقيقة الوسط الموجود بسببه الوالد لغيره ان الكناح انما يوجب حرمة لكونه سببا للولد لا لكونه
 فغيره بل بالوسط المحرم مثله في سببية تكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس في مقتضى انما هو مخلوق افتد مقتضى
 من غير صنع الوالد والوسط يقوم مقامه في ايراث ابخر بناته المحرمة من حيث انه سبب لامن حيث انه محرم كالتراب يزيل اثر
 من حيث انه يثبت لهم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وباجلته ان سببية المحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر
 ومنه هذا انما ذهب امير المؤمنين عمر و ابن عباس الى ان التبعين وهذا كقوت ملك لخاص فاق الغصب بما هو مخصص لا يوجب ملكا هو المخرق
 بعينه بل انما يوجب بسببية الزمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند قوت الاصل بل يزيل اسمه ويجاب الضمان على جوار الفعل المحرم وليس مقتضى
 اصلا وهو لا يوجب لغيره ملكا للمالك والالزام اجتماع العوض والمعوض في ملك احد فوجب ان يخرج عن ملكه فلا بد من ان يكون في الضمان لئلا يكون
 شيئا في الاسلام فالواجب بالذات ثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا لضعف الملك اليه استنادا فانه يحدث عن ايجاب
 الضمان وليست له ولذا لا يملك الغاصب لزواده ويملك ما ربح عليه ملكا مخطورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا في حق الملك
 فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب تفصيل المقام مع جوابه مذكورة في شرح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره
 في ذل ثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لا لقطع الولاية الشرعية الموجبة
 لاحراز هذه الباطنية او لا يقطع عنه الولاية الشرعية المشتركة في الاسلام واذ انما للعصمة القطع بملكه فبقية المال غير مملوك فيملك الكافر
 بالاستيلاء وضاركا لاخطاب والامطيا وشتمها القدر كيفينا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنقض القرآني وبالاستدلال كما سيحج
 ان شارا الله تعالى فانظر مسلمة الحق في مقتضى الدوام والعموم بخلاف اكثر من اهل الاصول واهل العربية فمقتضى بطلان الامور
 وويل كالمصر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي الحصول انه المختار وفيه احتمال انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالحق
 عن تحريم افضل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انظار اسه قرينة والتمس على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المبدأ وبنه نفى
 حقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتشار وانما جميع الافراد عفا ولتمه فانه حقيقة فلا يراد منه العمل لكل منها من الدوام
 وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيها ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاص للماصل بل يكون للمقدار المشترك بينهما وجه الرفع ظاهر فان خلاف العمل
 قد يصار اليه لدليل وهناك قول الدليل على تبادله بها فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يملك الكلف لا يثبت حال المنفعة فلا يصلح
 واجبا على الدوام والالزام العصيان لان الانتصار والتكليف مادام الشعور وعنده يجب كونه واحدا ولفا فيه وقد مر من قبل قالوا
 نفي احاطة لا يدوم فلا يرد منه الدوام قلنا انه مقتضى رسم اوقات القيد ورواها من الدوام مدته العمر في المطلق ومدته القيد

في المقيد فانقسم

فصل دلالة اللفظ عند نازلة وامن عدانا فيريد عليه معناه العبادية وهو ما ثبت اسي دلالة ثبتت وتحقق انقسم بان يدل
 هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوما كما في الدلالة لا بواسطة تفهيم الكلام كما في الانتفاء ولو التوا اسي دلالة كانت التزامية مفهوما ولو كان
 التقيد تبعا احتراز عن الاشارة كقوله تعالى واصل عبد الله حرم الربو الآية فالحكم والمحرم والفرقة الاربعة لها
 كلها بالعبارة لان الاولين مقصود وان تبعا والتقدير مقصود بالذات لكون الآية والتقدير بينهما فالعبارة

الامور

جنباً في أول اجزاء الفجر واور وعليه ان حصة غايه للاكل والشرب فيجوز ان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجب بان حصة غايه تقبل
فالآن باشر وبن اى الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفى حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل وابع الاشارة الثلثية
الى الفجر وبولسنا وتضمننا لا الاستمتاع مثل الاكل والشرب فلذا جاز ان في آخر الليل جاز الفضا بمفهومه الموافق لكن على هذا كونه من باب الاستثناء
غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو ان قوله تعالى اصل لكم ليلة الصيام الرفث اى لنا حكم دل بعبارة على حل الاستمتاع بهن في الليل كله
فلزم الاصباح جنباً فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلاً قبل للامام من الآية جواز الوقوع
في جزئ منه لانه في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة قول قد مر ان تقديره في الاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه
نسخ للخطر المتعلق بالجميع كما روى ابو داود والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا الغنمة حرم عليه الطعام والشرب والنساء وصاموا
الى القابلة فأتى رجل نفسه فباع امراته وقد سئل لئلا ولم يغير فاراد الله ان يحل ذلك تيسيراً لمن سئل وخصته ونفعته فقال علم الله انكم
كنتم تتخانون انفسكم الآية ففرض لسم وليه وفي رواية البخاري وابو داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان الرجل صائماً فحضر الافطار فنام قبل ان يغيط لم يأكل ليلة ولا يومه حتى يحس وان قيس بن حزمة الانصار كان صائماً وكان في
ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اقم امراته فقال من عندك طعام قالت لا ولكن اطلق فاطلب لك فطناً عدياً فنام وجاءته امراته فماراته
فانما قال سببته لك انت فلما انتصف النهار شتم عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فزلت هذه الآية اصل لكم ليلة الصيام الرفث الى ان يخرج
فخرجوا بها من حاشية رواية في الروايتين نحو من التعارض ونقط الآية في الاول وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للشيخ للتحقق في جميع الليل فيجب ان
يخرج فيها لان ارتفاع الخطر من الباحة اى ان يقوم الدليل على التحريم وليس في فهم ثم وتضمننا وسلطنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يصرها فافاج
يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فانه جواز الصيام صائماً جنباً فافهم واعلم ان جواز الاصباح صائماً جنباً ثابت بدلالة الاشبهه فيه
ما اخرج الشيخان والاك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم يدرك الفجر في رمضان وهو جنب من هذه ثم يغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داود والترمذي
والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم جنباً ولم يصح جنباً من غير
استحلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي وسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان جلاً قال يا رسول الله
اني اصبح جنباً وانا اريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وآله وانا اصبح جنباً وانا اريد الصيام فاعتزل وهو من ذلك اليوم فقال الرجل انك ليست شملنا وقد غفر الله لك
من فربك واما آخر فخصه قال اني لا اجد ان يكون اشراكك بالثمة علم بالثقة ومنها الدلالة والفهم في ثبوت حكم المنكوق في المسكوت بل الدلالة على ان الثبوت
بفهم المناط الحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشاف ومصدر الشريعة واعتراض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما
لم يفسر بها بعض من لم يدر اللغة بغير من لم يدر اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة لاكل ونشأ هذا
الايراد عدم التاثير في الكلام فانه لم يدع انصاف حكم المسكوت بل انهمام المناط وانما خفاقت في حكم المسكوت بنجها فيتحقق هذا المناط
المفهوم لغة في منه الشال المذهب في فهم حكمه في اللغة التي منها سؤال الادوية وجوبه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
هو انجائية الكمال على الصوم لانفسه ثم مع العلم فرغم الشافعي ان انجائية الكماله سببه الافطار بالادوية فقط لا غير وعند ما مطلق

[illegible]

تمتنع في القياس اجابنا بخلاف الدلالة فانهم الامام الرازي واثباته وقالوا لولا المعنى الموجب وجوده اسي وجود الحكم الاصل والفرع
 الحكم فيه فثبت الحكم فيه لاجل المعنى الموجب وهو القياس اقول في اجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية مستمرة
 قياسا كما في القضايا الساتية قياسا معنا فانها ضرورية مع ان القياس الحكم موجب للحكم موجود هناك وهذا غير وان اذ النظرية غير لازمة للقياس
 كيف وهو يقول انه قياس على فافهم واجيب في المختصر ان المعنى شرط لتناول اسي تناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان لغة قدروا
 التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيلا ان القياس
 يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لالان الكلام دال عليه وعرفنا الما لاله النص فحسد اجماعه ولا لاله لغوية لتركيب المناط شرط لتناول
 الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظن ان قياسا غير ان لاله لاله عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود لغة فانية مافي الباب ان التعليل
 ووجود لغة ضرورية فصار قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدة في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فقول المعنى
 الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يلاحظ كونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا له الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى
 وورنه شرط القتاد وهو مشروع وبهذا القدر تم اجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثم اسي من اجل ان المعنى ليس مثبثا للحكم بل شرط
 التناول اللغوي قال به الناس في القياس كراود الطاهر وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس على كل شيء
 فقبول الحكم له بالادلة لا يلزم منه انما غير القياس ولما عدم التوجه فلانه لا يلزم على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضار وهو لاله
 المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وسبب في الاختيار يكون بالصدق عقلا او شرعا واحتمل لقبوله ولاله المنطوق عن المقدرفان اللفظ
 المقدر هناك دال لا المنطوق المتقن فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقبدا بالصحيحا للمقتضى من الكلام لاجل القياس في نظم الكلام بل في نظم
 فقط لهذا الضرورة وهذا المعنى قولهم اللازم المتقن اقتضار بخلاف المتأخر فالمراد بالتقدم بالاعتبار متقن بالصحيح الكلام وهذا اصطلاح
 متأخر لما في فصل العام فان ما كان متناولا لا يقدر على نظم الكلام ويقدر على اعتبار بقدر اسي ما يقتضيه الصحة لانه لا يحظر ضرورة فيقتضى با
 فيقط منه اذا كان عقدا ما يحتمل السقوط بشرع من الاركان والشروط فان الضرورة تستقطب اياه ولا يقطع بالاحتيل السقوط
 ومن ثمه يستعني البيع عن القبول مع كونه ركن فيه فيما اذا قال سيد اعتق عبدك عني بالك فقال اعتقت منك فهذا الامر
 لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يقطع في التقاطع لوجود المرافقة ويقع العتق عن الامر
 ويكون الاول لا يتبادر الى الكفاية ان نومي وعلى ذمة الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى
 وزفر دون المبيع عن القبض اسي الاستتغنى المبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالك لا يصح
 تباين يتقدم منه مبه ولا يمكن اعتبارها بتصحيح لانه لم يوجب القبض فيلحق الامر وان اعتق لا يقع عن الامر الا عند اسي يوسف رحمه الله تعالى
 فانه يقول المبة لا تقتضي ليقط عنه القبض وهذا تخصيص لنفس شرط القبض من غير دليل مخصص فافهم والاعيم هذا المتقن والخص لانه
 زيادة وتقصان اسي لان العموم زيادة والتخصص نقصان لم ير ومن لم يعمم بخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه
 لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل اراد بالعموم عموم تيرتب عليه احكامه من التخصيص الاستثناء
 فلا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المتقن ليس ملحوظا للتكم وانما يعتبر بتصحيح مراد
 فيقتدر لضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا اكل ثمين والال كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

اولا ثم التخصيص لانه الحان المتوقف عليه امر عام في فاضل الكلام وان كان امر خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وفيما عدا
الاشارة فان المعنى هناك يدل على الكلام وهو ظاهر فيه فليس ان يخصص ويصرف عن الظاهر بخصوص فقط بل هو عام على الامام ثم الاستدلال
ان المتقنن لا عموم له والاشارة له عموم ولا كما زعم بعض مشائنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فاقابل فيه وعده بمعية التخصيصية المحذورة
عنحو اسأل القرطبي من منتهى الخدوف لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالة الاربع والمتقنن معنى يفهم ضرورة فيصح الكلام
لا يتوسط اللفظ بينهما الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي شتهرت على انخصم بالمتقنن منع كونها من المحذوف ونحو اسأل القرطبي والاعمال
بالنيات ورفع الشرح عن انتهى الخطار والسيان فرفقا اخره فخصا به تلك الصورة او رده لمصنف بقوله والفرق ان في المحذوف ان يرد
بمتقنن فيقول حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار بالية فانه ليقيل اسأل اهل القرية ليعير القرية مسافرا اليه وكذا يقول ثواب الاعمال لا يعير
مسافرا اليه بخلاف المتقنن فانه بعد الذكر لا يغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور المحذوف وبصورة الاقتضاب في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التكميل ان من المحذوف ما لا يغير بذكره الكلام نحو واذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضربا اصحابك
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا حتى ضرب بعضنا بعضا الحجر فانفجرت من هذا الاقسام ترجع عند التعارض ما هو اقدم ومضاهيقه لم يلحظ
على الاشارة لكون الاولى مسوقة للمادون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابته بنفس النظم وبعبارة واما الدلالة فهي ثابتة
بمخبر النظم فقط فتعارض المعنيان في قياسا قطان وبقي النظم سالما فيلزم به كذا في الكشف والدلالة راسخة على الاقتضار لان الاقتضار ضروري
فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جملة اذا عارض الدلالة فانهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقيم عليه لان هذه الدلالات لغوية
بخلاف القياس كذا قال ابو فيه لان رجحان ما لا يقصد اما كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضار
كامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين لغويان وبقي النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يجازفه شئ فيفصل عنه في غير فلو لم يتسقط لم يبق
النظم ما لم يشرع بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكما لعام المخصوص اما مسوا بالظواهر انما بها
تكون في الحقيقة والقياس ليقوى الظن فيه ولعلم ارادوا ان الدلالات المذكورة بآله ودلالات ولم يعرض له شئ من الخارج فيورث الظنية بتقديم
على القياس كما يقال العام وانما خاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجب تقديمه واما الاشارة
فتقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضامنا او التزاما الى مفهوم بخلافه اسمى الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم هما الدلالة وما في ادال اللفظ مصدريه وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الالات
الدلالة على المنطوق على المفهوم والمنطوق صري و هو ما دل مطابقة او تضامنا او غير صحيح بخلافه اسمى ما لا يدل مطابقة ولا تضامنا في ان لا يلزم على الكلام
من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج ابو جود في الفهم ويسم غير الصحيح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اسمى المقصود بالاستقراء اما ان يكون
عليه الصدق بنور رفع عن انتهى الخطار والسيان فانه لا يصدق الا اذا قرر شئ نحو اسم الخطار والسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه صحة
عقبا نحو اسأل القرية فان القرية لا تسال فلا بد من التقدير نحو اسأل اهل القرية او يتوقف عليه صحة شئ نحو اعتق عبدا عنى كذا فان الامر
باحقاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اتق مسيح ليسي دلالة اقتضار وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصحيح المتك
عندهم وفيه نظر ظاهر اما او افلان الكلام هذا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صحيح بل ان نسب الى الكلام المفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صحيح فان اهل

ولم يظهر له فائدة اخرى بل يتبين ان كلام الشارع في اطلاقه من البلادة فيكون المقصود منها تبيينه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا ولا القول ولالة المقصود من طريقة مجدية ابداء ولا من دلالة اللفظة كذلك من ضرورة فلا شيء من دلالة المقصود بدلالة اللفظة اما المقدرة الاوسط فلا يحتاجها ساقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو محمول ابداء فان الفيدل عدمه غير معلومة حتى يعلم انظاره سيما في كلام الشارع فان القول بعجز عن الاحاطة بقواعد العقول ربها ليلين عدم الفائدة فيظن بالمفهوم والاحتياج لنا الى القطع به فاننا لانستطيع القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اسي ظن عدم فائدة اخرى بل من ظن المفهوم من الفوائد فيجب انتفاءه فيجب لابل يتحقق المفهوم من الاصل ولك ان تقول الظن قد لا ينظر فيه كما اذا اقتصرت الاحمال ان يكثر التكلم كلاما هوها للتخصيص والعقد ولم يكن مراد فائدة لالة على نفى الحكم كما يدل انما الغرض الذي يرام فقط كذا في الحاشية وقد لا ينظر فيها بان الحكم لا فائدة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والافادة المنفية الاوسط والشرط للمفهوم الثاني فافهم ذلك ان يجب عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بقبحه ان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في عدد ولو ظننا حتى يعلم الاتفاقات والظن ثم شبه لكثرة الاحمال فيكون مراد فائدة فيها الجميع باسم الاباد اذ لا اقل من الفائدة في التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كافي للتعبير باللقب وسيله على ما ينبغي ما يورد ان مقصودهم ان الكلام موضوع نفى الحكم عن المسكوت والفوائد الاخرى صافية عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى لظن به كما في سائر اتفاقات في الظن عدم معرفتنا انحصار الفوائد وذلك لان فائدة في التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يخلو اعضا تركيب فوجوه الصوارف الا من فائدة لالة على اتفاقا الحكم صلافة وبروننا ثانيا ترك المسكوت محلا لا يستلزم لال بالاصل او تركه محلا لا يجتهدوا النظر بالقياس على المنطوق او على غير فائدة لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم ثابت واما في مدلول الكلام لم يظهر صارت من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واتحاما لا يتصرف في الظن بالحقيقة وهذا غير واثق فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك منع ان عباراتهم تنبؤ عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم تحقق المفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام ما من واحد منهما فلا يخلو كلام ما من الصوارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا فافهم ولا تنزل فانه منزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان لهجة احد عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه لو قال في الشا لم نعلم السائمة لم يدل على عدم معلومة فيها ضرورة والترامه مكابرة كذا في شرح المحقق قال في الحاشية مع كونه محلا قابلا للترامه ففهم حتى قال الاتفاقاني واثق عدم الفرق بين الفرق والاشارة الخي التي لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في شام معلومة فيه الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود معلومة فيه وبها عوارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم اوعا بالاجماع على عدم المفهوم في الصحيح ثم الكلام واجب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم الحكم خارجا واثية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا دخل للاجتماع في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشار فانه لا خارج له فوجوب الزكوة وهو قوله وجبت فاذا انتفى القول ايسر هو الانتفاء في وجوب لانه هو المتيقن وقد انتفى في المسكوت القول فانتهى الحكم فانتفى الفرق بين الخبر والاشاء فالارادة ممنوعة كالان خارجا في حق وادبانه قول ينبغي المفهوم وكونه مسكوتا مع الاكولة محكوما بتقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم لانه وانما يلزم الانتظار لا انتظار المتيقن به نقول ايضا فانه قول يتجاوز المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولاد بانه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل او بنقل لا بد من اثبات الاصل والنقل اما بالتواتر بوجوه او حكما او بالاحاد ولا تواتر منها حقيقة ولا حكما كالاخبار

او كما استقرار رفع القاعل اتفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم ينكر والاعمة وود اليه الطوع في الاستقرار واستتبع
 والاحاد لا يثبت في مثله لا شراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابر ذو والافكان الوضع مقطوعا بل يكون
 الدلالة عليه مقطوعة عنه لعدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وبهذا خلاف الاجماع اجيب بالنسبة ان الاحاد لا تقيد
 بل تقيد لقطع لقبول الاحاد عن الاصحى والتحليل مثله في وضع الالفاظ اقول الاستقرار الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة
 قطعي في المبادئ النوعية للتركيب المتعارفة عند الاحاد ومن العوام والخواص وبهذا ان كل احد يتكلم بهذه التركيبات
 ويضيق بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناها فاسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التركيب
 قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط مثله لا قليل الاحاد البتة بل لا يعجز
 عن قطع بخلاف الواحد الناقص وان قيل في المواد التجزئية يجوز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارفة
 عند الكل فلو كان والاصل احكام المخالف في المسكوت لكان قطعا متواترا ولا قليل فيه الا حاد فاسم فقد ثبت المطلوب
 باقوم حجة لا بد منها شبهة قبل التي حاشى مرزبان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال انك على انك على العقل
 لا يستقل والنقل الى اخره اى فاستواء حقيقة او حكما وليس كذلك او احادى لا يكفي في مثل هذا او لا يريد ان ينقض اجابى ويكن ان يحير سائر
 بان القول نفي المفهوم بالاصل فان الابل المقام عليه عقل او عقلى او اقول دليلنا عقل مع نقل قاطع واذا فرض ان الالفة لى للوضع
 الا انقل تواترا فعدمه اى التواتر يعلم عدمه بالضرورة وهما معلوم قطعا ان التواتر في النقل البتة فيعلم ان الاولانية اما او علمت ان
 الا التواتر فاسبب وبهذا ليس باستقلال العقل بل دوران مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتجا وزنه الحق واستدل ثانيا بالوجه
 المفهوم لما صح او ذكوة السامعة والمعلومة لا محتاجا اى في جملة ولا استقرار اى في جملة لان وزانه وزان قولك لا نقل له ان وافتر
 في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله او ذكوة السامعة يدل على عدم وجوب ذكوة المعلومة واذا عطف المعلومة دل على وجوبها كما ان النقل
 ان يقتضى النفي عن الضرب واضرب امره واجب بانه اى مفهوم المخالفة ليس مفهوم الموافقة قطعية ذلك اى مفهوم الموافقة وظنية هذا
 المخالفة وتضمحل الضميمة مع القوي الذي هو منطوق والمعلومة فليس منها مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الابل بانه لو كان المفهوم
 مدارا للكل لم يفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان تترك احداهما للظنية كما يفهم المتنافيان فيما اذلتا فرض المنطوقان احدهما
 نظري ثم تترك النفي وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالابل فليتأمل فيه واستدل ثانيا لو ثبت المفهوم ثبتت التعارض لثبوت المخالفة بين
 المفهوم والمنطوق والمفهوم الاخر كثير القوله تعالى لا تأكلوا الربا الاضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربا اذا لم يكن اضعا فاف هو محتاج
 للنصوص المحرمة للربا القليل ايضا وهو اى التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالدليل والاولى فان اقسامه فبعد صحة كان دليلنا ما
 لا دليلنا فليستهما فيهما فاما ثبوت المفهوم ولعله اراد بالتعارض المخالف المانع اجتماعهما مطاقا فانه كفى في المطلوب لا التعارض كمنه
 تقاوم المجتنبين المتساويين في القوة مستتير وان وجود التعارض كثير غير بين اذ التعادل في غير الخفاء فافهم واجيب بانه مفقوف
 تجه خبر الواحد فانه لو كان حجة بوجوب التعارض لان اكثر الاحاد متعارفة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقسامه يكون معارضا للدلالة
 فيسا فاما والاصل عدم الخطي فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بنية الناحج مع بنية ذم اليد مع انها تعارضها
 فيسا فاما ويقتضى المذهب في يد ذم اليد على الاصل واسئل ان اجد قيام الدليل بعدل عن مقتضى الاصل فتدبر فانه

مدحكم لانا السلام الدلالة بلاغة واتخاذها من بابا حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنن لانها على اعلیٰ درج
البلاغة فثبت المفهوم فيه فانقسموا ابوابا ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضوح بالفاصلة وقارنته بحسنه
لما تقدم من هذا النوع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة الفارقة الحكمين فهذا الاول مما فيه قلة الفائدة وجعل لا بد من ان هذا ايضا اثبات التميز بالفائدة
واما وجه لزوم الدور بان تكثير الفائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو ثبت المفهوم به دار التميز فمفهوم لا شك ان بين المفوق والموقوف عليه فلو كانا
مقبوضات المفهوم على ما لا يتوقف على العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا يتوقف على المفهوم ويشبهه مثل بيان الاق والاكما لعلنا
الغايرة فان المحلول يتوقف على وجوده العيني قبل في تقديره الاستدلال في ليس استدلالا بالفائدة بل في الاستدلال عنهم ان كلاما الفائدة سواء كان
بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا هو غير دليل كيف وقدم النفي عن المهره وتفصيله ان ارادوا به ان الاستدلال يدل على ان المفهوم
يراد عند عدم ظهور الصارف هو الفائدة الاخر فثبت مع لزوم استدراك حديث الخلع عن الفائدة منع هذا استقرار كيف لا وثبت ما ذكره في
فائدة اخرى في شكل بل على وجهه وقل الفوائد التبعية عما قصد الحكم عليه ثم الاستدلال بما يدل على ان ههنا حكم في المسكوت مما لفظا في المنطوق
واما ان هذا من بدولات اللفظ فكذا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا لعدم الاستدلال على دليل انه على كونه مدلوله ان المفهوم وغيره
من الفوائد متساوية في الانضمام والاستقرار ان دل فدل على انضمام المفهوم كلها في موارد جزئية فقبل جدا بدلول اللفظ واخرى صانعة حكم
محض ما يقال لا استقرار دل على ان مكان الكلام قيد زائد يكون محط الحكم وطرح النظر كما على عن عبد القاهر فاذا اتفقت القيد تنفي الحكم والصفة
قيد زائد فواجب سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاؤه انتفاء الحكم بل انتفاءه من جهة الحكم فقط فيلزم بالسكوة في غيره وعلله
بعدم اوجبه القاهر ولو اراد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفاؤه ويكون قصدا للحكم لعل هذا الانتفاء لا استقرار
ممنوع ولا حجة في حسان عبد القاهر فان عدم الانضمام مع سلب التبعيات قد ثبت من المهره الذين لا اعتدوا في مقابلتهم بامثال عبد القاهر فانهم
بفضل المهره مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في اشكالية جزئية لا تثبت فانونا كليا فلا حجة فيه وان ارادوا به ان الاستقرار دل على ان لا بد للكلام من فائدة
ما اذا اتفقت سوى المفهوم متعين فان الريدان الكلام موضوعي بكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة
الكلام فمجرد عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلنا يخالف الكلام عنه وان اراد موضوعي لفظي الفائدة بالاستدراك المعنوي
قلنا ولا دل على المفهوم اذ لا دلالة للحكم على الخصف فقدم استفهم وقد بان لك بان وجه ان لا يستقلق الاصل للجد والجواب ثانيا ان الخلع عن الفائدة متوقف
الا شعاعا بالعلته وغيره مما مر من الاستدلال بالاصل فاختار حال المسكوت ترك محلا لاجتماعه وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد
مطلقا والجواب ايضا ان مقتضى المقرب للمقرب ذالمقدرات جارية فيه وما قالوا ان التعبير بالمقرب متعين وبدون تمييز الكلام قلنا التفسير ايضا
بالمرتب التقيدي متعين بدون تمييز الكلام فان قالوا لو كان المسكوة الذي لا يوجد فيه اصفه مساويا للمنطوق في الحكم فليخو اصفه وكيف في التعبير
بالمنطوق قلنا نعم في المقرب ايضا ان ما ذكره من المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم فحينئذ قد مر ان من المنطوق وهذا المسكوة وامر في
بالقيد من الفائدة بل نحن ان المقصود في المقرب ليس الا الحكم على المقرب به وان كان غيره ايفر مشاركا له في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه به فيشكل
بدون التفسير وهذا القدر يمكن في الموضوع ايفر فان المقصود هو الحكم على هذا المقرب التقيدي متى تحقق دون ذكر اصفه فاقدم واستفهم والجواب ايضا
ان الفائدة التخصيص على ثبوت الحكم في حال الوصف وتبين احتمال كونه محققا بما عد الوصف فعدم المفهوم لا يجري عن الفائدة مطلقة
واستعرض عليه الشيخ ابن الهمام ان ليس ما عد احتمال الوصف واقفا فيه حتى يكون ذكر الوصف تنصيصا فممكن ان كان معنى قولنا في الفهم الساعمة كقوة

عليه وآله الصلوة والسلام بأنه المتخبر كما قال خير في الله تعالى وقوله ساد على سبعين ليس لبيان الله بل معناه تنعظ مرارا
 أكثر وهذا ما لا بد في جواب امير المؤمنين يعني لما خير في الله تعالى فاختار الاستغفار ولا قبل قولك بل تنعظ مرارا كثيرة والمكان لا يقع
 وليس به استغفار بالآية والمراد فيها من سبعين الاشارة الى ان الله اعلم ما كان من عبادته الشريفة ان يختار ما كان مناسباً لمقامه ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سلا من فقال
 لما فيه من التائبين والتمكين لقلب له من الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره ليتقبحه ذلك المناق وكيف يتقبح مع الله محكوم
 بعدم الاستغفار بل الاستغفار بل لما كان من عبادته الشريفة ان يختار ما كان مناسباً لمقامه ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سلا من فقال
 منافق فلا يلحق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من القوائد ولما جرى من لسانه
 الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على مقتضى راسي امير المؤمنين عروجه كان عدم الصلوة على المنافق فتنزل المنة في التخيير منه الآتية
 وحرر الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يبي طالب حين ات كافر امشركا يا عجم
 لا تستغفرن لكن لم انه فلما نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روي في صحيح البخاري وفيه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجيب الاستغفار على هذا الاوله باللفظ
 الباطن في الله تعالى اعلم بحقيقة الحال لو سلم المفهوم يكون حكم الزائد بخلافه فينا على الاصل لان الاصل في دعائه عليه واصحابه الصلوة والسلام لا الجاهل بل هو
 في الزائد على سبعين اى لبيان على الاصل في هذا الباب فافهم وانتم تعلم منها مفهوم الشرط وهو اتفاق الحكم عند تحقق الشرط وهو كالصفة اعم من مفهوم الشرط
 اقوى منه وقال به جميع من قال بمفهوم صفة وبعض من لم يقل به كاشيخ الامام ابى الحسن الكشي من مشايخنا لما تقرر عقلا او عرفان في
 المقدم لا يدل على رفع الثاني لقوله تعالى ولا تكبروا قبنا لكم على البغ ان اردن حصنا الآتية واحترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون
 باستلزام رفع المقدم في انما يقولون يد لالة التكريك في الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجوب بالوجود وهذا بعينه مثله مثل
 لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال بهذا لو كان المفهوم بدلول الكلام لاستلزام رفع المقدم في الثاني لانه
 استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم انحصر فغته وهذا كله باطل لا ينبغي لاح التزاه فافهم ولاستحالة في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغته
 الا فيما يكونان مساويين متماثلين او عقلا ولاستحالة فيه واما لو كان المفهوم حقاً فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلاً في الاخص اعم
 اصلاً وشاعرة بنية فافهم مثبوت مفهوم الشرط قالوا او لا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء الشرط وهو المفهوم ولا ينبغي انه اشتباه لانتفاء الكلام في
 الشرط النعوي ولا يلزم من انتفاء انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشرع الذي توقف عليه الشرط على انه انما يكون بالشرط
 شرط لا يقع الحكم من الحكم لا لثبوت في الواقع فلا يلزم من انتفاء الانتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذ اتفقت الايقاع
 والا نشأ به اتفقت الحكم اذ هو مثبت لا غير قلت هذا بحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجوع الى التمسك بالاصل فافهم لكن هناك انشا آخر
 ثبت للمحكم فينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشا آخر ثبت الحكم به لا بهذا الانشا فافهم ولما كان هذا اشتباها
 فقد لو امنه الى ان استعمال ان في السببية اى سببية الاول لا ثانياً غالباً والاصل عدم التعدد في الاسباب حقيقة لم يسبب بانتفاء
 غالباً وهو المفهوم قلنا لا نسلم استعماله في السببية غالباً فان كثيراً ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول لو سلم
 استعماله في السببية غالباً فانه ليس باللفظ دلالة حقيقة يكون النفي حكماً شرعياً بدلول الكلام بل به العقل وهو قول الخليفة ان العدم
 اى ليس من هذا الدليل وان كان مثبتاً بدليل آخر لا نعوي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينبغي ان يكون تأخير المفهوم ولا اخيص
 ان يجوز قوله تعالى واصل لكم ما راد لكم بقوله تعالى ومن لم يستطع سنكم فليؤا ان يشيخ المعصنات المؤمنات فيما ملكت اياكم فافهم

ان مقتضى كفاية آد نصارى معلقا بالشرط مثل يمنع سببته بذلك الحكم لا يجب الكفاية ام اخر الحكم فقط فبقيت خاها وكذا ما يجب ان
قول الحالف وانه لا فعل كذا في قوة ان حلف على الكفاية بل الحق انه ليس متفردا وانما جى به كمشابهة الشرط المتجوز وانما هو متفرد
على ان المبرر سبب الكفاية كما ذهب اليه هو اد اعترض كما ذهبنا اليه فالانسان بما قبل الحلف اتيان بعد لقدر السبب عند فيجوز في المالى بما ذكره وعندنا قبل
السبب فلا يجوز ان يقول الا شبه انما اى هذا المسئلة تمنع التعليق السببية او الحكم سببية على ان يمنع العقود وفسوخ بل انشا راظم بنا لفظ على الانسان
الذى هو الموجب الحكم حقيقة وانما يقتضى الانشاء لكونه حكائية عند من قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال هو الظاهر وسمى السبب لوجود العقود من قال بالثاني كمشائنا الاكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب
لانه انما هو كان يثبت اقتضا ضرورة التصحيح المجردة ولا اختفاء في التعليق للسبب لذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود اللازم لا غير لا يترى يجوز التعليق في المستنات مع ان لا وجود للجزء اصلا فتفكر
ومنه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذي يابى الى الانشائية لان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان يكون مجعما
عليه بل سببية في الحال انما هو في التخيير واما في التعليق فيجب الخلاف فعندنا لا سببية فلا فالمر قال مطلع الاسرار لا الهية انه سيجى ان
هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اجزاءات في حكايت عن طلاق يتبرر بالتكلم عند الحكم بها وهذا الطلاق المتعبر الايقاع فاما
عند التكلم بغير تعليق الطلاق التبة او لا ثم يتكلم فقد تحقق المحلى عنده في الحال وهل هو سبب ام لا للشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا
لكن تأخر الحكم التعليق فلا ينفع للحنفية الذي يابى الى الاخبارية ثم انه يمكن ايفاء الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن القاء لطلاق
في الحال بحيث يقع عند وجود المحلق عليه من الايقاع الذي يوجب في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فانهم في القاتل و في التخيير هذه المسئلة
بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا سببية على اختلاف واقع في الشريعة فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحدة والشرط قيد بمنزلة الظروف و
الحال فممن ان دخلت الدار فانت طالق انتبنا في وقت دخولك الدار والحال انك داخل الدار قال السيد في احواشي شرح الخصال في
لهذه سبلية احد من اهل العربية الا اصحاب المفتاح فيما يظهر من كلامه ولو لمده ما سلفه فلو المعصل ان حرف الشرط يخرج الشرط والجزء عن
الكلامية والافادة للسكوة وقال بل النظر الحكم بينهما هو حكم تعليقه بجان حكم الحملية وبما اى الشرط والجزء ان الكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فقال الامام الشافعي الى الاول المنسوب بل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن
والعدم عند عدم اى عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعى مفهوم لان الشرط لما كان كالحال انظر افاذا الجزاء الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه محققا لتقديره ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فصار حكما مقبولا منه وصار شرعا يعقد لكونه مدلول الكلام وقال
ابو حنيفة الى الثاني فهو من الشرط افا وكلما تعليقا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل لما تحقق عند وجود الشرط افا فادنا وكلما تعليقا
فبقى فيما رواه المحقق عليه على ما كان عليه في الاصل فهما مطلبان الاول تفرع مفهوم لشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى ناسب بل العربية كان الجزاء عنده مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط حصة فالنفي مضاف اليه الامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اصل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم المفيد فلا يدل على عدم عند عدم بل هو محرم حتى اصلا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما فلا انه ان اد بان افا الجزاء الحكم حال لشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم بعبارة
تحقق الجزاء التبة والشرط ايضا فادنا فان الجزاء بما يكون مستحلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا ولغة فبنا الكلام على هذا الباطل

الى وجوب السبب من الميعن ان مجموع الشرط والجزء انما ينفقه حكما انما ينفقه مازوم احد بالآخر واما تحقق وقوع الجزاء فلا ينفقه فليس انما
تكون سببا فتم بعد تحقق الشرط بتحقيق الجزاء في الحقيقة الى السبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجب منه الا الحكم بالطلاق لا ينفقه
فليس هو مطلقا الا ان بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم وجود النكاح منه عند وجود الشرط سلم لكن وجوبه منه شيء يكون تصرفا في وجود
الشرط بحكم الشرع ونحوه اسي غير ورتبة شيء وجوبه منه تصرفا لا ينفقه قيام الابطاح بل بعد كونه اياما وقت وجوبه لك بشيء كيف الجنون لا ينفقه
كونه مطلقا ولا مستقلا انما ينفقه في صحة الحكم ولا اعتبار الكلام حال الجنون في هذا الكلام كان وقت الاتفاق وصيرورته تطلقا عنده بحكم الشرع
ولا عذر فيه وسيله في اصح تعليق الطلاق والعناق بالملك فانه كلام وليس تطلقا في احوال فالا ينفقه قيام الابطاح وانما يصير تطلقا
عند الشرط وهو الملك وح لا مانع من الصحة فافهم وقد وقع هذا منع من الالطاب وانما اشرناه لانه كان من مزال اقدم الاستحسان
فثبت اعله لا يتجاوز الحق كما افردناك وعطاه الله النكاح فانه عليه ما دامه واستدراك اول السبب انما يكون بانما ينفقه المحل لان السبب
التصرف في الماهل من اهل المحل ومن ثم لم يكن مع السبب بالملك فنفقه ان المحل في الحقيقة يمنع ذلك التاثير فلا سببية اقول فتجوز
اليمين منع اتي اسي منه في تعليق التاثير فانه يجوز ان يمنع التاثير بل انما يوجب حكم لا ينفقه في ذلك بل هذا الاحاد في الدعوى فيه
نظرنا في منع مقدمه مدله في الكشف وذلك لان الشرط انما يدخل على سبب دون الحكم فيكون سببا سببا فلا سببية ولا تاثير
قبله كيف واذا قال ان دخلت فانت طالق لم ينفقه الا التعلق في الدخول اسي احوال واشرض عليه اطلاع الاسرار الابطاح الى
قاس كونه اول ما بان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط والجزء واما انت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في احوال وقد خرج
عن السببية باقتراح الشرط واما مجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت ان السبب في السببية في ذكر وثانيا سئل ان اجزا
وهو سبب لكن المعلق في شرطه ووقوع الفرقة لا ينفقه من قبل الزوج وان ادعى فهو منسوخ لا بد من شاهد بل هذا التفسير للفرقة
بشيء تكون طاقما عند الدخول وان لم يكن هذه النكاح من قبل وهذا النكاح من التاثير في الكلام متين لكن لا ينفقه ان ليس التعلق
الاسفاد وانت طالق لا ينفقه على راسي الشافعية واذا علق صارا التعلق معلقا ايضا لوقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم ينفقه التاثير
اصلا وليس منسوخ كونه المرأة بحيث تكون طاقما عند الدخول الا انه صلاح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التعلق بالفرض في
ايها كما انما وثقه في ذلك بحيث يكون معلقا عند تحاقق التعلق الزوج واما كونها بتلك السببية بالتعلق الموجود الآن فباطل لانه معلق
بعد فتمت بذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك
الوقت في ذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك
ينفقه في ذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك
وهو في ذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك
يكون في ذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك
لما دام الصوم فنفقه في ذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك
في ذلك التاثير في تعليق التاثير بانما ينفقه حكم مازوم احد بالآخر ومنه انما ينفقه في ذلك فلا ينفقه في ذلك

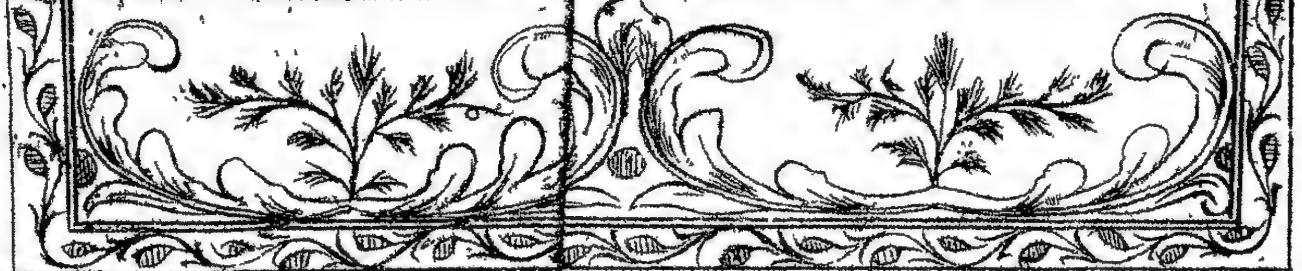
١١٠

لان تعليق به الاحتاق في التعلق وتعلق ان دخلت سواء كان لمعلق به اذا كان الموت كما في اذا ماتت فليس الموت مطلقا بل الموت قبل موت العبد وهو شكوك ايضا في معنى ان لا ينفك فلا شك في كونه اما في هذه المعترض وما قال لمعترض وان كان واقعا لكان في معنى كلام المحققين من الفقهاء فان قال في البداية وغيره ان انما يعتبر بها الان لعدم صلوح زمان لمعلق به للاحتاق لان وقت الموت معدوم للملك وهو من شروط وجودها كما يطل جواب المصنف ليصل جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهذلي ان الثالث يبقى في ملك الميت وفيه محلا لقفاؤ الوسايل وهذا ايضا من قبل الوصية فلا ينافي لقفاؤه الموت لان يجب عليك ان لقفاؤ الملك للميت محلا ليعقل واما لقفاؤ الوصية فلان الوصية تصرف ثابته حال الحياة واثرا بان يمنع خلافة الورثة في الملك ولصير الموت له خليفة في مقدار الوصية الى الثالث وان لم يكن الحيوي له معين بل في القرب فقط كمنه الوصية فينظر اثره في آخر الجز من الحياة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصية فيه لا يمنع السببية وترتيب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على تعليق مرادهم وبعد بقية جنائز الزوايا والبنات اعلم باحكامه فانهم انما يتقيدوا باليمين نزول المعلق لا غير كما في تعليق القيد في زمان نزوله لا اتفاقا نزوله ولعلق الحكم لان ملزوم وخول الد لا وقوع الطلاق وهو الحكم لا الاتفاق ضرورية وقالوا انما لو لم يكن لمعلق بالشرط سبعا عند التعلق لم يكن سبعا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل وجواب عنها مما دريت لا ينبغي لان الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام هو متحققه افتقار اذ ليس في الثاني في اقلع اصلا انما هو بعد وجود الشرط وبذلك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي وقوعه فبغير افتقار ان كان انشأه سابقة في افتقاره هو الجزاء عنه فوجب سبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فمقتضيه وقوع الطلاق عند الشرط وفيه اليه هذا ان كان انشأه والا لا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب باننا بنا سابقا ان الشرطية لا تفيد الا الملازمة بين شيئين انشأه كان او اخبارا وسه لا يقتضي في وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد تقدم منه عدم الوقوع فانه يكون المنع والافتقار وقوع الشرط شكوك الموجود في نظر المتكلم فاما حال ما علق به ولو تمزنا نقول من اوعى سببية لمجموع فعلية الابانة فانما ان المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيد فقد عرفت انه يكون قضيته تقريرية مساوقة للشرطية حكما حكما بخلاف لمضات فانه لا تقتدر فيه بل انشأه بالتحقق الواقي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما من الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر وشديد بل كان الاستدلال بان التكلم لا يصح له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عند تقديره اثره اعتبارا لا يصلح لاعتباره الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير ابل بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم القياح لم يكن القياح عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان يجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا انشأه ولا يفتننا الى شيء لكن جعله الشارع مفعليا عند الوجود فصار تطبيقا عند وجود الشرط حقيقة والزوم مطلقا لا يجوز الاعتبار فقط واجنون لا ينافي في صيرورة الصنع السابق تطبيقا انما ينافي اعتبار كلامه حال اجنون فانهم من وقالوا انما لثا قال رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا حلف له فيما لا يملك والطلاق فيما لا يملك قال الشريفي هو حسن في روى في الباب وفي رواية الحكماء انهم المومنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا علق الا بعد ملك ورواه احكامه وطريقه وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن حماد بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا علق فيما لا يملك ورواه في وجه الاله ومن علق على محصية فلا يمين له ومن علق على قطيعة رجم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا علق قبل ملك المرأاة كلاما في الدر المنثور فانما هو

مستخرج

ان الشرط في غير الايمان هو عدم العلم بمبدأ امر آخر ومنها ايضا كذا كذا فانه بعد النكاح يجب التحلل اذا وجب الشرط فوجب الطلاق من غير توقف على امر آخر
وانما توقف قبل انعقادها بغيرها في غير كذا كذا فثبت بعد الابتناء على النكاح اعترض من طلع الاسرار والتمية الى قدس مسدد ان ارتفاع المحمية
راسل من الشريعة كما في حرمة الصابرة وغيره لا عدم الفاعلة واما ارتفاع المحمية مؤقتا كما في المطلقة اثبات فلا يوجبها تطار الشريعة فقولوا انما ثبتت
المحمية انتهى الشرطية فتخرج ان اراها فيهم الارتفاع المؤقت وان اراد الارتفاع راسا فسلم لكن لا يرفع ثم اجاب بالبناء على مسئلة الدم ان حل المحل
قد ارتفع راسا وبذلك اصل جديد فحدث ابتداء فان الزوج الثاني ملل عند هذا لا يخفى فثبتت لكن لو رجع وقيل ان ارتفاع المحمية بحيث لا يملك
حل آخر لا يثبت في الشرعية لم يرد. قالوا في الاستدلال لمسم انه الظاهر انه معلق الاثباتي لكنه وهو لم يملك حال التقاطع الا الشك وقابلت بالتبعية فلو ثبت
معلقا واما الطلقات التي المذكورة بعد التحلل فلم يكن وانما في الطلاق معلقا فثبت بر ومصححا مفهوم الغاية. قال هذا القائل من الشافعية وكذا
من المعتزلة ايضا كما قال بكل من يقول بمقدم الصفقة والشرط والمصلحة في تفسير مفهوم الغاية انه لم ينفى العلم فيما يجب. فانما في الاستدلال لم يرد
الغاية مفهوم عالم كين ثانيا غايته انما لو تبادر كمالا يجب. لم يكن الحكم منتبها اليها وقيل النزاع في نفس الغاية فالتاقل بمفهومها يقول بان قرار الحكم فيما ومن
لا يما بعد ما وجد في الملائمة ممنوعة كيف وقد مر اختلاف سنة ان الغاية هل تدرج في حكم الغاية والتمية غايته بالزم منه اعتبار حكم المصالح فيقطع اليه
الحكم الغني والقطع الحكم الغني بهذا الكلام سلم لكن لا يمكن الحكم فانه انما يستلزم عدم التمرض فيها وفيما يجب باللازم منه القطع الحكم في الواقع والتمية
الحكم بقرار الحكم فيها وفيما يجب. لكن لا يلزم المفوضية لجواز ان يكون هذا النفي اشارة لما هو قول مشائخنا كما روي من الامام فخر الاسلام في المسئلة
ومن تبعنا وتحقيقه ان مقصود الحكم افادة الحكم منتبها الى الغاية ولا يلزم اعتبار الحكم فيما يجب. فانهم انما هم المقصود والمفهوم انما يلزم
لو كان مقصود الحكم ولو في الجملة فانهم ومصححا مفهوم واحد وهو في الحكم الثابت به في سبعين عن ابن ابي عمير لقوله تعالى والذين يرون
المحسنتات ثم لم يأتوا بآية شهداء فاجله وهم ثمانين بسببنا ففهم منه عدم جله. ما روي على ثمانين واختلفت اخفية في فهمه منكره كالامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وغيره كالمصنف وسوى واما المحرمين والقائمين اسبغ كبرهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين لعدم الاسباب
والاصل عدم الاجتماع المسلم من غير حق كما يشهد بقوله عليه وعلى الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وبنيته الزيادة
على الحسن الفواسق المذكورة في حديثه من خمس من الذواب ليس على الحرم من قتل من ذوات الارواح والكلب العقور والغراب والحدأة
رواه الشيخان كذا كتب ففهم ان حكم الزيادة لا خلافه وهذا التماس لا يتم لم يكن الزيادة في النكاح في قوله بالكلب العقور الذي لا يقبل العقوبة
فلانه ليس من الصيد ونهم قائل كالمصنف وسوى وقال الشيخ ابو بكر بن العربي قد كنت اسمع ابي من هذا يقولون في المصنف بالحدأة
يدل على ان ما وجد حكمه بخلافه كذا في التفسير كذا في الحاشية وليذكر ما في المصنف من قوله في الآية قتل الاسبغ وغيره من سبع
الموقوفة القياس على الفواسق متمنع لما فيه من البطلان العدد وهذا انما يتم الزيادة لو لم يكن الزيادة بل الزيادة غير تام لانه ثابت بدلالة النص
دون القياس والثابت بالدلالة ليس زيادة ايضا لو كان بالقياس فهو قاض على مفهومه فتدبر ومصححا مفهوم اللقب هو شوب
الحكم المتألف منطوق فيما وازر اللقب والمرد ما عزم اسم الحسن قال به بعض اصحابنا به والباقي من الشافعية والنسابة من المالكية والجماعة
من الحنفية وغيرهم منكرين اياهم لجهلهم او لانه لا طريق لتعيين تعبير المحكوم عليه بالمنطوق لانه لو لاه لا يمتثل لمنطوق وهو من اسم الفوائد
ولا يرد في كل كلام ومن شبهه بالمفهوم انتفاء الفوائد وهذا جار بعبارة في الصفقة والشرط كما عرفت ولا يجهل ثانيا لزم كافر من قال محمول
على الله عليه وآله واصحابه وسلم على تقدير شوب مفهوم اللقب فانه مفهومه ليس فيه رسول الله وكفره لزم كافر من قال بغيره موجود

فان مفهومه ليس غير وهو ظاهر المعنى ان الكفر بحسب طلب الجارية قيل وقع الماتزم به للحدائق سجداد ووجوه في المجال فان المفهوم هل
 واهتفت من المنطوق لاسيما الحكم فيجعل عند معارضة المنطوق والحدائق على رسالة سائر الرسل سلام الله وعلوته عليهم والقابض على وجود
 خيرة من الله تعالى وانما كان هذا اجل لانه لم يزم ان يكون كفر من قطع النظر عن عارضه امر آخر والتميز اشتهر به والافاقه بطلب هذا القول
 المشركون اولوا امره استبد بيقينه ولم يكن ح الجملات فم يكون هذا الكلام تهيلا فانهم واستدل لوي كان المفهوم مقاما كان القياس بالطلا لانه
 في حين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجب شرطه عدم المساواة في اجماع الانواع الموافقة في الحكم فلا يجتمع المفهوم القياس ليس محل القياس محال
 فلا يطل القياس اعترض اولها في شرح الشرح لوجه اجواب لكان كل قياس مفهوما موافقا والثابت به ثابت بالنص وهو خلاف وثانيا
 كما قيل المتغير في القياس مطلق المساواة والشركة والامانة في ذلك كون الشبهة اشدها من حيث للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبه وهذا ليس
 دلالة النص في شئ لان ثبوت الحكم ليس جليا فهو قياس في يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالف
 على عدم الفاعلة اصلا وذلك باستفاد الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحا او بغيره وهو القياس فان مطلق الموافقة فان مطلقا
 من استغنا حيث قالوا الشرح والمفهوم عدم الموافقة ارادوا اعم لفظة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالف
 ووجه الاشكال ان يذهب ان فاعله وهذا بعيد ما قال في التلويح ان شئ بالمفهوم اتفاقا المشاركة في علمه الحكم فيجب اتفاقه فلا يطل به القياس
 ونحوه غير ذلك لان استفاد القياس لا يكون معلوما ولا منطوقا الا اذا غلب فخصر المجتهد ولم يجز في المفهوم لا ثبتت الا عند المجتهد بعد نظر اروق
 فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل باستفاد القياس بالمفهوم لكونه منصوبا بطل بالكلية وهذا الحق بطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
 هذا على ابي طلع الاسرار الالمانية قدس سره فافاد ان هذا هو الجوانب المفهوم بدل الكلام لكن القياس ليس بغيره وهو قويم عن المفهوم فيقيم عليه
 لا تعارض كما يقدم على العام المخصوص ونحوه الا لغير كونه مدلول الكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات اكثر مستعبر اتمم بالي عنه فافهم قالوا الا
 عدم الفوائد باسرى المفهوم وعد وانها الدلالة والقياس فثبت بر مقتضى المفهوم للقب وقالوا وقال لخصه ليست اى زانية تبادر
 اى نسبة الزنا الى ايه ولذا يجب ايجاد القابض عند الاماين مالك واحمد قلنا هذا الانضمام بالقرينة الجبرية في مفهوم هذا التركيب باللفظة
 حتى يميز في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى اسم او ام كل احد وهو ليس منقطع البتة قالوا ثانيا
 فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماتر الماتر بوجوب الغسل من الاكسال وهم من اجابة اهل لسان
 ففهمهم حجة قلنا فهم من المفهوم استغنا من الامم لان المعنى كل غسل من النوى فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
 الامام ابو حنيفة من حديث ابي بصير على من انكر وانما وجبه الامنة الاربعة لغسل من الاكسال بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
 اذ اجلس الرجل بين شعبها الاربعة وجهه فقطر وبسب الغسل رواه الشيخان واحديث الاول فمفهوم بالاستسلام على ما روى الترمذي عن
 ابن عباس سلمه انما قلنا انما كان وما كفته زائدة فليس فيه اثبات ونفى لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
 في التسمية وليس المقصود حصر الربوبية في جمل قد يكون في الفصل ايضا ونسبه في البديع الى الخفية وكون التفسير وفيه ونسب للوفية عند
 فانما زيد قائم كانه قائم وقبحه من شمس نسبة والافالم بحسب احد من الخفية يمنع فاد تحاشا للاستدلال بانها الاعمال بالنيات على شرطية الغيبة
 في الموضوع بل تقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التاميز نظر فانهم انما لم يجزوا في افعالهم لان مد
 الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النجوين كما في شرح المنهاج وقيل لفيها احصاى حصر ما على انما قلنا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نبى فروع الشريعة على لسان رسول لقومية وإسلامه لن يصلح على سدين العلم الحقيقية وعلى آله واصحابه نجوم الهداية إلى الدين والملة بحسبته
وان يفيق علينا المعرفة بالجلية والحقية وان يهتدوا القلوب بالحق واليقين الثابت بها انزل الله تعالى من الأحكام العبدية وهذا ما اشرع في المقاصد
أما الأصول فاربعة الكتاب والنسب والاجماع والقياس لان الدليل اشرع لما وحى أو لا وحى في الشعر في الأدب لان لو وحى شيء واجب مراعاته فظهر
وهو الكتاب أو لا هو النسب وغيره أي غير الوحي اما قول كل لامة الكرامة من أجل الاجتهاد هو الاجماع أو لا اعتبار بحكم آخر لاجل المشاهدة في العلم وهو القياس
فهم ليس اصلا مطلعا في استدلال به يحتاج إلى القياس عليه في استنباط الأحكام بخلاف الثلثة اولها الحكم المستخرج من استخراج من القياس عليه ومضاف إليه القياس
انما هو للاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف إليها والاجماع وان كان لا بد فنية من التعلق عليه بجمهور لكن لا يحتاج إلى الاستدلال به ولا يضاف إلى الحكم اليه بعد
ولامة الاجماع وإشارته إلى هذا الامام محمد بن الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثمانية الكتاب والنسب والاجماع والاصل الرابع هو القياس بانحو
المستنبط من هذه الأصول ثم القياس منطوق الافادة والاحتياط به اليقين عند الحاجة فما ثبت به العقائد وايضا لا يستبرأ عند معارضة واحد من الثلثة
أي باتفاق الامة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فحينئذ ضرورة عند فقهاء الدولة الثلثة للعمل في النزاع والامكان هو ايفاء منصوصة من
قبل الشارع ولذا نقطه الشيخ الأكره فانه فصل في دلالة الجملة التي اشجع ابن العربي قدس الله تعالى سره واذقنا ما اذا قد قال اصول شرع الكتاب والنسب
والاجماع وقال القياس انما اعتبره في الموضع الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الولد هذا فان قلت اصح من الاربعة فمثل لان شرع من قبلنا
حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قال المشرع من ثلثه والاستحسان والاستصحاب فمدرجة فيها اما اندراج شرع
من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة ثقيل اصحابها المدعين اتباعها
فمدرجة فيها لان المراد بها مصدر باللسان الشريف ولو حكاه وما اندرج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب والنسب والاجماع اذ
القياس نخب المعارض بالقياس بالحجة واما اندراج الاستصحاب عند غالبية فلا بد لانه لا اندلال بالوجود على البقاء فالوجود والامكان ثابتا بالدلالة اللاحقة
فمنه والافلا عبرة به فتأمل فيه واما نحن فلا نحتاج إلى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الأصول الاربعة راجعة إلى كلام النفس لباري عز وجل فانه هو الحاكم
حقيقة بكلامه الازلي وبهذه الدلائل كواشف عنه ومنه شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآري ان الكتاب راجع إلى كلام النفس إلى لباري الحق تعالى
والنسب إلى كلام النفس للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع إلى النفس للبحر والقياس إلى النفس للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفس لما سوا
الله تعالى لاجبة فيه اصلا ولو كانت فلا محل رجوعه إلى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القاس كلامه ليس حجة عليه بل المساواة
النفس اللاحقة والا كان هو حاكما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسية بل قوله فقط ذلك ليس كلامه حجة على المجتهد الاخر اذ لا يجوز له التطبيق فانهم وهو
أي كلام النفس فبينة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذنبية كالعلم والارادة مجموعا معاملة بها اذ افادة الحاطب تلك النسبة بالضرورة الواجبة

فاما المراجع الى وجدنا تعلم ان في اذنا نسبة تتعلق ارادة فاقادتها وليس عند تصور النسبة المتداولة بكلام الغير النسبة المحفوظة معها الارادة المذكورة
فهم الظاهر ان في التحقيق لمطلق الكلام النسبة الذي كلامه تعالى من جزئيات نفسية في الاشارة الى ان الصفات الالهيية مجعولة لكن المجعولة لا يكون
الا بالاجابة فما وقع من المفسر فيما سبق ان الصفات هي بالذات فليس من مضمانيه وانما وقع مما رآه مع انهم ومن ان يكون نفسيا لكلام
الانسان النسبة وفيما طبع كلامه والمراد بجعل الجعل بالاختيار واذا ثبت بالوجدان احتياط تلك الذبابة بارادة الالفاء وكون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فثبت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكيفيات الساتية في الكميات فاذا ثبت المتأثرة فانها قد
في قوله تعالى من ان تحقق نسبة في رية قايمة معارضة لمفهوم الظاهر في الحكاية والنسبة الواقية المعنى فيها وسبب الحكم عند الصورة العلمية القائمة بها
ما كذب الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذ ارجع الى الوجدان قيل فيها ايضا حتى انما هي الصورة العلمية للنسبة انما رتبة من حيث افادة الكلام في
حيث انما في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لما علم ومن حيث انها مفاد الكلام كالمعنى هذا ويحتمل انما في قوله تعالى في
في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النسبة حقيقة من العلم ونسبة كل شئ من المصداق جعله مطلقا على علومه تعالى هذا انما
لونها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسيرة الانبساط بالوجدان فالعلم المكونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام للفظ على
يعطى كلمة متافري الاشارة بسبب قد يكون الانشائية طلبية وغيره وقد يكون اخبارية وكلما تتخلل حقيقة فابن البساطة وبلى هذا لما يقال ان
واحد بسيط لا يكون فرسا وقد يكون انسانا اعتبارا بصفات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معا المنسبان غير مقبول واذا كان فيها
بين المنسبين فلا يصح البساطة اصلا بل لذي عقل على تقدير كون الكلام النسبة عبارة عن مدلول للفظ هو المعاني المحفوظة بينها الذب الانشائية
او الاخبارية المرتبة حسبية قبل الالفاظ القائمة بالنظر بذات البارى عز وجل هي معارضة للعلم بل يتعلق بالغير كذا الارادة بل هي متعلقة باقاداتها ومعرفتها
فلا خلاف فان قلت لا يصح انهم متافريه للعلم لا يتجاوز الحق عما قال هذا التاويل فان هذه المعاني او ذب العلم البسيط مدلول للفظ على ما نرى في طواكير
العبارة في صورة قايمة بذات البارى او النقص العلم هو حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الذي شجع هذا التأويل على ما قال لكنك سميت
ان لا ترتب في ان هذا من هيئات الفلاسفة ولا سيما عند علمائهم بل هو باطل محض على ما بهرنا سلبه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواضع كيف لم
ترجم كيف يسرون في هذه المسئلة اشياء العلم بالمعلوم كما سجد في الصحاح لما كانوا في عبادهم الزمهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
كون شئ واحد اجزائيا وكيفا وتصورا وتعدديا وغير ذلك من الفاسد وهم يتأصون انفسهم في ثبوت هذه المسئلة فانهم قيل في تلك الاحوال في
العلماء انهم في ان الالفاظ موضوعه لا يخرجوا في الصورة التي هي في صدر المبادى اللغوية فالنفس اذا كان مفاد اللفظ كما اشتهر وقال
انه لا يكون امر خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير قول هذا منقوض بالانشاء من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يسهل طاباله وانما يصح بمن قام الطلب به واذا كان مغايرة للتصور كان غير العلم قطعا هذا الكلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا التأويل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار اللهم الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من صدور الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل لو انشأ في دفعه ان غاية الزم ما ذكر ان انفسه هو الصورة القائمة بالذم ولا يلزم منه ان يكون بين العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول لكلام اللفظ ينافي ما قد مر ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم مدلول للفظ كونه مدلول لا تعطي النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدرك في الحقيقة على انها
نسبة ذهنية بانما تتوقف على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك الاحوال في قدر الضرورى ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون

في هذه من بصورها العقلية حتى يلزم العقل اي كونه متعللاً بل يجوز ان يكون هذا الادراك معلوماً فلا يلزم العقل للعبارة عن المحسوس وهذا انما هو لادراك العقل بهذا الوارد بطلان الادراك فلا وهذا الادراك شائبة في اشكال هذه الفنون اقول انما نسبتها حاكية واما حاكية انما يكون بحصول صورة اعملى للوجود بنفسه كما في العلم المحسوس فلا يصح كونه محسوساً فان قلت ادراك النفس صفاتها مستلزم ولا يبعد في ايقاع الربط بينهما قلت لا بد من مغايرة احكامية للحكمة ولا يصح
لذلك معلوم محسوس كما لا يخفى على ذي كياسة فان قلت ليس عند جميع من الفلاسفة والمتأخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى محسوس من ان عالم بالنب
والاحكامات اين قلت تلك الداعي باطل كما بينا في حواشينا المتعلقة بشرح المواضع فلا اعتداد به ثم هذا الذي يكون اشكالاً للعلم به لا ان العالمين فان قلت
هذا القائل لم يرد على المحقق وانما ارد على تحرير شرح الشرح بان افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز قيامها بما فيها ما خارجاً بل انما يصورها
وهو العقل انه غاية الزم منه وجود الطرفين في لذه من ولا يلزم منه العقل قلت لا عناية على العلم فانه قرر كلام المحقق على ما في شرح الشرح ثم نقل ايراد
هذا القائل ثم اجاب عنه فليصح في تحريف اصلاً فان قلت محل مقصوده ان وجود الطرفين في نفس وجوده على لان قيام الكلام قديم خارج فلا يكون متعللاً
بل هو مصاحب للعقل فلا يتم في شرح الشرح من ابتداء كلامه على العقل قلت ان النسبة حاكية التبعة فلا يلزم حاكية من تعلقها وتعلق طرفها بالضرورة
وان لم يكن هذا الوجود متعللاً وكيف يكون فان صاحب المحقق وشرح الشرح لا يريان الاتحاداً فانها من حزب المتكلمين في عقل الطرفين من حكاية
لا يكون الا بصحوا لهما في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الاخبارات واما الانشائات فلا خارج لها التبعة فصولها لا يكون الا في الذهن وكذا حصول طرفها
لان الانشائات بدون عقل الطرفين غير معقول فتدبر في هذا كلام صاحب هو ان كلام النفس في نفسه هو مدلول هذه الالفاظ معان متولفة من جوهر
واعراض وقيامها بذات الباري عز وجل او بانفسنا قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل والالزام ان يكون المتكلم بالسواد اسود وبالعدم معدوماً
او قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذي وقد منعه وظنوه شيئاً من الاثر يقال ان انكار الوجود الذي من طبع من قد انزل
الكلام بل انما انكره اكون العلم عبارة عن الوجود الذي كمال الامام محمد بن الرضا في شرح الانشائات انما وان سلمنا الوجود الذي في الانشائات
الا انه ليس حلاً لكن المتأخرين اقدم تفهوا على ما فهمهم والذليل لانكار الوجود الذي في نفسه ثم ان كون تلك المعاني موجودة في انفسها اي باطل لانها كلام
ومن قام به تلك مستحكمة فلا بد من القيام بخارجيه وقد مر انه لا يصح الباطل اي قد مر في حق ادرجه فيهم في العقائد الضرورية وايضا ان اطلاق الكلام
على النفس تجاوز على اللفظ حقيقة وبالعكس وحقائقه فيها وعلى الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقة فاحاطوا بها هو غير مخلوق وليس
كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان اللفظ حادث والنفس قديم وعلى الثاني ان لا يكون هذا المقوله كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجبر عليه
المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يوافق من قال ان القرآن غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان ارادوا النفس والارادة لا تثبت بالشبهة مع
انه توارى عن الصعابة والتألمين المواظفة بهذا القول وحكمهم بالعقل فاذا حق الصرح الذي يفترض ان يعتقد بالنقل عن صاحب المواضع ان هذا
المقوله كلام الله تعالى حقيقة وهو منقبة بسيطة قايمة بذاته تعالى وله تعلقات بالانبياء والاشياء وبجسدها يكون انشاء وغيره هي منقبة تدبرية غير
مخلوقة كما في سائر الصفات وهي المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء ولعمري مساعدة اللسان
بالكلام البسيطة الظاهر بخلاف المطاهر والاستبصار فيه واذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه متعلق بحرف فتدلى وتمثل عليه لذلك مثلاً
فان الكيفية منقبة بسيطة قارة في مد ذاتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة وذات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت في موضوع وقته صارت قارة
واذا وجدت في محل غير صارت منقبة في ذاتها بسيطة لها تعلقات لمعان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم
باللسان فيصير من متعلقة بحرف لفظة او لاس هئية فصارت لفظاً ثم من متعلقة بحرف آخر كمنتهى تعيناً او هئية في اخرى فيكون لفظة ثانياً فصارت

لغة اخرى وهكذا الكلام الا في صفة واحدة فاجتبت بزيادة تحلفت تعيينا بالجمال وهي في حد ذاتها قد حجت فاذا نزل على لسان جبريل كساها
تعيينات بها صارت مرتبة فاذا قرأ جبريل غير قارة فسمعه الرسول فاستغفرت في صدره كما سمع من جبريل فكتب على صفة القرار ~~فكان~~ واحدة وظهور
فصحة ظهور اللفظ بكسوة واحدة وبخمس وظهرت واحدة بتعنيات فثبت غير شك فاعلموا بالقرآن المقطوع عن صدر بلبيان الرسول لكن من قال
لم يقل بل شك تعالى وليس كلامه فهو كافر التبت هذا هو الذي رآه الامام الهام اعظم الامة حيث قال في فقه الاكبر القرآن في المصاحف مكتوب وفي
القول محفوظ وعلى الا لسان مقروء على النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظا بالقرآن مخلوق وكذا بتعنياته له وقرآن له مخلوق في غير مخلوق و
دارا باللفظ التلخيص وهو خلقا مخلوق التبت اولاد كسوة التعيين الذي كسبه القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق لا شك فيه والامام في قوله
القرآن غير مخلوق للعباد في القرآن الذي صفة انه مكتوب ومحمود ومنزل ومقر وغير مخلوق في حد نفسه وان كان تعنياته التي في الكتاب التبت
واحفظ والنزول مخلوق في قوله تعالى ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان العبد
شكلا ولم يكن كلمة موسى كلمة بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام من رضى الله عنه نص في ان الكلام العظيم المنزل واحد وقال ايضا يتكلم
لاكلنا ونحن نتكلم بالالات واحرف والله تعالى متكلم لا آفة ولا حرف واحرف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو
من اجزاء التعيينات التي اكتسبها الكلام عند التلخيص ولا شك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضى الله عنه وقرآن القرآن كلام
الله تعالى ووجه تميزه حقيقة لا بغيره بل هو صفة على التحقيق مكتوب في المصاحف مقر بالالسن محفوظ في الصدور وفي حال فيها واحرف
والكلام والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال لعباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة واحرف والكلمات والايات كلها آلة القرآن بحاجته
العباد اليها وكلام الله تعالى قايوم براته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم الله تعالى مبدوء
ولا يزال عما كان وكلامه مقر ومكتوب محفوظ من غير منزلة عند انتهي كلامه الشريفة وشكلا من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق احب اليه ونقلوه
عن جبر الهام الامام احمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه اللفاظ المقدرة مرادهم ما ذكرنا والذين جأهم
من بعدهم لم يتبعوا في تحصيل معناه فظنوا ان هذه احرف بهذا الترتيب قد رتبته توجبه الطعن اليهم وفي تهليل الشيخ عبد الشكور السالمى ايضا ما نقلوه
به هذا ما عطينا اجمالا لا لا نحصل لتفصيل عن ابائنا الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهام احمد بن حنبل بدل نفسه
فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهام كاد الطائفي لقد قام احمد مقام الانبياء وما تفصيل القول فيقضي بسطنا في الكلام واذا الفهم
عزنا عن هذا **الاصل الاول كلام القرآن** لفظان مترادفان التام في الشرح من الاول عرف القرآن بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله وآله
صلوة تامة دأية وافرة يوازي منزله ومنزلتهم وسلم تسليما كثيرا لا عجز بسورة منه اى بسورة هي بعضه ان كان التعريف للمجموع او بسورة هي
من جنبه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة ان كان المقصود الكل ورد هذا التعريف بانه ليس محمد بن عبد الله تعالى له على الذاتيات ولا يقضي تميزه عن
الاغيار عند العقل فلا يكون تريبا ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بنا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الامام ومن العلماء والاضفى لا يميز هو اجماله
لذا في شرح المحقق قول في اجواب كونه للاعجاز وان كان كذلك اى لانه غير بين اخفى لكن الانزال له اى للاعجاز لازم بين له والمأخوذ في
التعريف يزدادون ذلك فنعيا اى لان فيه قوله تعالى وان كنتم ما نزلنا على عبدنا فا تو بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
ان كنتم صادقين وهذا نص على انزاله للاعجاز فهو لازم بين فانه الحق بالتابع ولو سلم ان الترتيب بالاعجاز لكن كونه معجزة ضرورية ديني
وكل من يعلم انه لا يقدر احد على اتيان شك فان له حلافة ليس لغيره ويعلمها كل احد وان كان تفصيل جهة اعجاز كل آية وانما لها على

انواع البينات ثلث الاخرى الا الاحاد من العلماء فانهم لم يبق اذ ذهب ان الانزال لا يحجزه الاجازة لفسهما من اللوازم لكنها ليسا اجلي من لمون حتى يتركوا ولا تخم يترك بالمعروف فلا يصح التزيم ولا التي يرفاههم المشهور في التعريف الاسمي في كسبة شايخنا الكرام ما نقل بين في المعصا
تواتر اذ فيه ودر ظاهر لان المصحف ما كتب فيه القرآن كذلك في التعريف الاول ان السورة قطعة من القرآن ودر في التلويح بان السورة
قطعة من الكلام الالهي مترجم توفيقا يمكنه هذا التحمل في هذا فيقال لمصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المتزل على محمد صلى الله عليه وسلم
وانت ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخذ من القرآن فلا يصح توفيقا في التعريف الحقيقي ثم دفع الـ ورفقه الحق ان ليس بتجديدي في تعريف حقيقي
لان القرآن يعرفه كل حد من الخاصة والعامة بل تعيين الاعم للمعنى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره لكتاب سيدريد وكذا القرآن قد يطلق
على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء مستتب المراد من تعريف الفطرية ليعين المراد من بين المسيمات فلا دور في قول هذا التعريف اسي تعريف القرآن
باسم وجهين الوجهين كان يتناول لكل وكل بعض منه فان السخن لكل بعض قد نقل في المعاصف نقلها متواترا وانزل للاجازة لسورة من جسد
في الرتبة فاللفظ الواحد ايضا قرآن من حيث النسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم
علم شخصي لصحة على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شراح المنقصر وعلى هذا المنزلة مثابته الى دوران توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع
لا الامر العام منه ومن كل بعض المعرفة هذا فانهم على ان الكل ايضا كلي له فزاد كثيرا في صدر الحفظا وعلى السنة القراءات الشخصية اصلا فليس علم شخصي
على تقدير اذ اذ الكل ايضا فانهم والغير ظاهره الله لان يقال ان المستحق في الشخص الشخص الموصوف الذي يظن به في باوي الراسي شخصا لكن يرد على صاحب
العلمية الشخصية عدم انفراد وجوده الالف والنون الزايدتين به يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما في المقدمه اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر
الامة اسم لكل من نظم المعجز المعنى المستفاد اسي مجموعهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاجازة لم يرد في غير ما
من الاوصاف المنصوصة فصاحبها بحيث التلويح للشبهة اليه واما المعنى المستفاد ففقط ليس بقرآن حقيقة وبما لو يدنا قلنا في تحقيق الكلام القديم
وان كان كلمات بعض اتباع الاشعريين في الجاهل ان القرآن حقيقة فهو حقيقة ففقط يطبق عليه مجازا وبما لا يحجز عليه مسلم فان قلت فلم حوز الامام العام لسان
في الاصول الفروع ذواليد الطولي في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل يبيح اللغات خلافا للبر دعي مع ان القاري بها لم يقر القرآن قال و
تدريج رجوع الامام الى حيفته رضى الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم وفي الكشف
ذكر الامام في شرح الميسر واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه إشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعدو
وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح عليه الصاحبان اقامة المعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الشفقات ان
تلويح العرف والاوليا صاحب السلاسل الحميد باجي صاحب تلويح المحمدين امام المجهدين الحسن البصري قدس سرهما ووقفنا الله بامر مناهة بين بركتها
كان يقر القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجاهل بان هذا التجوز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان
النظم كمن زايدي في سقوط وجوبه فاشارة المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقواهم النظم كمن زايدي في انقض لان الركنية هي الجزئية وانما يادة الخرج وقد يوجه
بان معناه اسي معنى لم يكن الزايد ما قد سقط وجوبه بشرط مع بقا وجوب المكن الآخر كالاقراء بالنسبة الى الايمان فانه يستطاع حاله الاكراه فالنظم كمن زايدي
سقط اخرضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح نه وسيله لاجل من البتة في قوله تعالى فاقروا آياته من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا
وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فاعلم مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن
وهو صفة لم يرد في زبر الاولين والافلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فانهم ثم المقرأة الشادة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا بل قسده الصلوة بقراءتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيعند قطعها فيه اختلافات فغير البعض فيعند وعنده الآخرين لا وفي المدة
 هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس لا يمتد ثالثة الآية لو صلى بكلمات يقرأ بها ابن مسعود لم يجز صلواته لانه كسلاوة خبره في الدلالة الاصح انه لا قسده
 وفي المحيط ما يدل على روي عن علماء ان انه قسده صلواته اذا قرأ بها ولم يقرأ شيئا آخر لان القوة الشاذة لا قسده الصلوة وقالت الشافعية يجوز
 القراءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا تعدوا وكان ناسيا سجدة لسهو انتهى مسئله
 قالوا اتفاقا ما نقل حاد اقليل يقرأ القرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لقصد التقي
 ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تتحقق بنظر احكام كثيرة ولا يمتد تركه في كل عصر بالقراءة والكتابة ولذا علم جهده الصحابة في حفظه
 بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله في كل متواتر عاده فوجوده ملزم للتواتر عند الكل عادة فاذا استغنى اللازم وهو التواتر انتهى العلم في
 قطعا والمنقول حاد وليس متواترا فليس قرآنا فالتقلت قد نقل عن عبد الله بن مسعود انكار كون الموقوفين والفاضة من القرآن وهو مقطوع
 التبرين والعدالة بخبر الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ له انكار المتواتر فلم يرد كونه غير متواتر عنه قال وما نقل عن ابن مسعود
 من انكار الموقوفين والفاضة فلم يصح قال في الاتفاق الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي
 ابن بكير انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن التودى في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان الموقوفين والفاضة من القرآن وان ابن
 جهم شيئا منها كفره ما نقل عن ابن مسعود وباطل غير صحيح وفيه ايضا قال بن حزم بذلك على ابن مسعود وموضوع وانما صح عنه قراءة عامم عن عمر
 وفيها الموقوفان والفاضة فما قال الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روي
 احمد وابن حبان انه كان لا يكتب الموقوفين في مصنفه كما قال المصنف وانما صح فلو مصنف عنها قيل يرويه انه روي عبد الله بن احمد انه كان يكتب
 الموقوفين من المصاحف ويقولونها ليس من كتاب الله قال ابن حجر صحيح اسناوه وبذلك ينشئ فانه قد تقدم النقل عن الآية لعدم صحة الروي
 عسى وهم في نسبة النفي والافتلاح الباطن ايضا ليدفعه ثم انه كان يقتدى في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في
 صلوة التراويح والامام يقرأها ولم ينكر عليه قط فنسبته الانكار غلط وبذلك شاهد قوسى على عدم الصحة وقول ابن حجر قول من قال انه كذب لا يقبل في غير مسند
 لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قراءة عامم عن رزقه سند عامم كذا انه قرأ على عبد الرحمن بن عبد الله بن جبيب قرأ على ابى ميرحم زرار بن خبث
 وعلى سعيد بن عيينة بن الشيبان في وقراءته على عبد الله بن مسعود وقرأه على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعامم سند آخر ايضا هو انه قرأ
 سعيد بن زرار على امير المؤمنين عثمان وعلى امير المؤمنين علي وعلى ابى ابن كعب ثم قرأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح
 الذي اتفق على صحته الا انه في ابن مسعود واقرأه اصحابه لذكورين قرأ عامم فيها الموقوفين والفاضة ثم علم ان سند عمره ايضا انتهى الى ابن مسعود وقراءة
 ايضا الموقوفين والفاضة وسنده انه قرأ على الامام ابو محمد سليمان بن جهران وان هذا لا يمتد عن يحيى بن زبابة اخذ يحيى عن علقمة والاسود وعبيد
 ابن فضال الخراجي وزرار بن جبيب بن ابي عبد الرحمن اسلمه بهم اخذوا عن ابن مسعود وعن النبي صلى الله عليه وسلم سند آخر قرأه حمزة على ابى اسحق بسند وعلى محمد بن عبد الرحمن
 ابن ابى ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى آباء الكرام الصلوة والسلام وهو لا يقرأه وعلى علقمة بن قيس وعلى زرارة بن خبث
 وسليمان بن زيد ومن ذهب على مسروق بهم قرأوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المؤمنين على كرم الله وجههما واعلم انهم سند
 الكسائي يثبت اسلمه ابن مسعود لانه قرأه حمزة ومثله يثبت سند ثعلب الذين من العشرة على ابن مسعود فانه قرأه على سليمان بن حمزة واسناوه
 اقرار العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة ليقولها وقد ثبت بالامانة ائمة الصالح ان قرأ عامم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة

فخلق كلها ينتهي الى ابن مسعود في هذه القراءات المعروفة بالقرآن ودخل فيه فتنسب له انكاره بها من القرآن فخلق فاحش ومن
استدل بالانكار الى ابن مسعود فلا يبيح له عند معارضة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاه بالقبول عند العلماء الكرام من الامة كلها كما قد ظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطله ايضاً من هذا ان الترتيب الذي يقر عليه القرآن فاهت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اقر
العرش باسانيدهم الصحيح المجمع على صحته نقلوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قرارهم وقرروا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوعهم اقروه بهذا شيوعهم اقره
بكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلمه ايضاً مما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو ثمانية الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قراناً ولا يروى
عنده من القرآن لكان مقرراً في هذه القراءات لانها ينتهي اليه ايضاً ابن مسعود وقررت بعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير قوله
الراوي لم يمتد منه من القرآن عنده او كان قرأنا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم يقرأ اصحابهم فلو صحف عنه ما قيل وجهه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فالتقي بالحفظ من الكتاب او كان مكتوباً عنده فوطئ من فاستغنى عن الكتاب به في المصحف وقيل لانه لم يقره
بالكتاب وكان من وابه الشريف كذا بما امره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل بظهور قرأته وقيل هذا وجه
ويرد عليه اولاً ان قول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل حد ليس بلزوم وانما توفر الدواعي ليقضيه علم كل حد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة فوجود التواتر ليس على مستند منه لاسي بالنقل المتواتر وبذا لا يرد في غاية السقوط لان النفاية اكثر من عدد الخطا
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والمواد قاذية بتعليمه بالتحقق بتعلمه فوايد كثيرة وكذا سبحانه بالحق الاماكن
فانهم ويردنا حال كونه لبعض المعاصرين منقول الخبر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه اصل الاحكام ايضاً قول في الجواب عن الامانة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل العالية للنقل المتواتر التواتر فيها واما بين وجوده فيها على ان الاصلين يتفقان والامانة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعاً فان قراءة النظم لوجب ثواباً جزئياً ليس في نعت السنة ودور الحفظ من الاجزاء لا يخفى واوله من
مسألة اقره جناباً وغير ذلك من الاحكام والفوايد وما يكون نظره ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتحقق بتعلمها حكم وانما يتعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر فافضل ركان الدين وحديثه الروية والمسح ودرن
الاعمال وغيره مما يقتضيه الاعتقاد وجب لتواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل امر وافق من النص الجلي على امانة المؤمنين
على كرم الله وجهه ووجه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه
فقد بان لك سر الامر باتم وجهه فانه لا يتخطى ويردنا لما قيل عليه التواتر من التحريم والامانة لا تحريم في الجميع كالبصحة على راسي
وهو راسي من يجعله من القرآن وهو مدقوع بان العادة يقضيه بالتواتر في تفصيل ما يكون منشاء الاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والسطح
جميعاً ولو كان منشأها لا اعتبار بمقتضى الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقاً جميعاً كجوار الصلوة في شموله للتمجيد كلامه منسجدة
جناباً مسجدة محدثاً ونيل لثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يوافق هذا الحكم باعتبار معناه ايضاً على ان
اسماها على التي من قبيل الصفات توقيفية فمن البهالة ثروقه على الاسماى كالتحريم والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية فحلاً
مذكور في علم الكلام من حيث ما هو عليه بالعبارة المعروفة بانه لو وجب ثواباً في تواتر القرآن لم يقع التكفير في رسم الله الرحمن الرحيم من نقل
بقراءة يقرأ منك يا من لا يقول بها كغير مشتبه لانه اى الانكار انكار للضرورة فانه انكار لما هو متواتر قطعاً عن قائل القرائية وعند المنكر
انكار لعدم قرأته باليس بقراءه اقول لى انه انكار للضرورة كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرأنا يبيها في نفسه كحشر الاجساد

فانما في نظرية ضرورية كونه من المعين فانما في ما قيل كون غير المتواتر غير ان المعين فيها فلا يكون عدم كون السورة في القرآن فاذ لم يتواتر السورة لا يلزم
اشياء ما كان خلافه ضروريا على ما يحتمل في غير ما قيل كون غير المتواتر غير ان ضروري في اني ثبت بغيره انه مسلم في الدين لم يثبت في علم
في نفسه ضروريا فالتكراه يوجب الكفر ولعل هذا غير واثق فان منكر واحد من قرآنيته ليس بالمتواتر وانما الكفر والتكراه في نفسه ولم يكن هذا
الاخذ بل من الضروريات الدينية ونسب عليها حال سقرى القرآنية ثم انما يتأسس هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهية ولو اريد القطعية
لست نقول بهذا القابل عن اصله كما لا يخفى على المتأمل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وتوى الشبهة حتى ادعى اسئلة الاشكال قبل المتأمل في نظر
وقوة شبهة المودية الى حد الاشكال مانع من التلقيح لان صاحبها لم يرد ولا ناول والحاصل ان انكار الضرورية المتطورة بالتداول محابنا
عن موسى النفس ليس كذا ولم يفر امير المؤمنين على رضى الله عنه التواتر حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد بن ابي حمزة في مجمع اهل البيت
اعني اهل السنة والجماعة القاسمين للمدح على ان ترتيب آتى كل سورة توفيقا بامر الله وبارك الله في صلواته عليه وآله واصحابه وسلم على
هذا التقدير الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وفي الاتفاق هذا الاجماع نقله غيره واحد منهم الزكشي في البرهان
وابن جرير قال وعبارته هكذا ترتيب الآيات في سورة ما واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلاف في هذا بين المسلمين و
ما روى عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام انه جمع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روى عن الزكشي قال
لو وجد لكان النفع واكثر علمنا في صحيح عنه والذي روى عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آيت ان لا آخذ على رضى الله
الابصولة جمعة حتى اجمع القرآن فوجه وقال الشيخ ابن حجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شك في آية هذه
الوقفة بالشهر وآية عدة ذوات تحمل ايها مقدم نزول وقد صح هذا منه ومثله صح في آية اخرى وقد قال عكرمة عند سؤال يحيى بن سيرين الفقه
كما انزل الاول فالاول واجتمعت الاثنان البن على ان يولفوه ذلك التاليف ما استطاعوا لو سلم هذه الرواية فاجمع جمع المصادر في مجمع المصحف
وحقق نزول الآية لا اجمع للقرآن بقي امر ترتيب السور فاحققون على ان من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل هذا الترتيب باجماع
من الصحابة واستدل عليهم ابن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور في مصحف امير المؤمنين على كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
مسعود على غير هذا الذي الآن والحق هو الاول وهذه الروايات مخرجة موهومة ولم يورد في الكتب المتقدمة ولا يعيها بها في مقابلة التواتر التي
جاء من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاتفاق ناقلا عن الزكشي الخوان للفظي ومن قال ان ليس توقيفا فإرادة
لم يقع توقيفا فإرادة مصر حائل علموا بضرورة صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرآن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريب والذي
يدل على الالة قول مالك انما انزل القرآن على ما كانوا يستمعونه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع قول بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد روى البيهقي
على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مرتبا سورة وآياته على هذا الترتيب الا انه استثنى الانفال والبراءة وهما
بما روى احمد والبوداء والترمذي والنسائي وابن جبان وحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حكمكم على ان تدرج في الانفال وهي من المثاني و
الى براءة وهي من المكيين فخرتم بها ولم تكتبوها بيننا سطر بسم الله الرحمن الرحيم ورضعتموها في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينزل عليه السور ذواتا السور وكان اذا نزل عليه الشئ وعي بعض من كان يكتب فيقول صنعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالدينه وكانت براءة من آخره القرآن نزولا وكانت قصتها مشبهة لقصتها فقلنتها انها منها فقبض رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم يبين انها منها فمن اجل ذلك قرئت بينها ولم يكتب بينها سطر بسم الله الرحمن الرحيم ورضعتموها في السبع الطوال كذا في الانفال

في

والشيخ على من لا يفي بحدوده بالعلوم الدينية ان استغنى البيهقي غير صحيح كيف وجه السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الا ان القول بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي روي عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عليه على هذا اصلا وصحى قوله فقبض آه انه قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ولم يبين ان بركة من الانفال ام لا والله لم يبين موقفه الذي لا اكن فيه ولا كفاية عن انهم لم يكتبوا باسم الله الرحمن الرحيم والمقصود ببيان هذا الذي يدل على ما قلنا ما في الحديث المنفردة من رواية النخاس في نسخة من امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال والبراق تدعى في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرنيتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضع بين الاكساف هذا الترتيب المتواتر المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان بركة منقولة هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا والله لا يلهو بكتابتها باسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التقاطع بالانفال شها بالاجزاء الاربعة جزئها حقيقة وقال كذا في كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرض القرآن على جبريل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار المأثورة في قدس شمس الكثرة ان الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشد حتى يري مراعاة واجبا في الصلوة ويقول مرثا بقرات القرآن على هذا الترتيب كنت تجسبا عن الحكم بالوجوب حتى رأت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابى قدس سره يبيد الصلوة اذا فالت الترتيب ليس هو بالعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في المشاء وكان هو مقتدا يافا عاد او امرهم بالعادة وكنت عرضت عليه ان لم تقسم الصلوة قال نعم لم تقسم الصلوة لكن العادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا علم ايضا انما يجب ان يكون جزء من اجزاء القرآن كذا يجب تواتر عدد السور ومبداها وواخرا لان العادة فاحية بتجدي سرفقة كل سورة وكل جزء من اجزائها في قراته اجر عظيم كذا كفايته وكذا حفظه وينطت الاحكام بالفاظ وموداه وشمل هذا يتواتر عادة مع ما لا بد منه كذا في الاتفاق وهو الصحيح المختار فائدة قال الحكماء جمع القرآن ثلث مرات احدى بمحضر النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تواتر انما في الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المنفردة في سور ما وهذا الجمع هو الاصل والذي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه المرة الثانية الجمع بمحضر خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الى كبر الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء بحفظه كثير اليوم اليامة فراى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا المنط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في المصاحف المأثورة ثلثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يخلط القراء ولا يزلوا في القراءة لكان هذا الجمع مترتب الآيات والصور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرأ عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وقعه على ما في صحيح البخاري انما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغلطون في القراءة وفي بعض الروايات كانت الغلطان يقتلون عليها وكذا المعلمون لاجل ختلانهم في القراءة وقال حذيفة او كل لامة قبل ان يتكلموا كما اختلف اليهود والنصارى فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابى وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فسخنوا عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابى داود و بسند صحيح على ما في الاتفاق عن امير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه لا نقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملازمنا وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكتابين حتى يتوهم انه على التواتر فانهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والقول بسلامة الصلاة من القرآن آية واحدة في قرآني الختم مرة لمن غلب ان يحتمل القرآن يجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا يخلص الذكر بدون
قراءة الحمد لان قراءة القرآن دونها على غير ما ينبغي ان يقرأ بها في الختم بالجملة مرة لا ياتي بها سنة الختم ورواها وليست جزء من السورة وفضل ليست
جزء من آية القرآن اصلا وعليه اصحابنا كالباقين في جزئيتها اي من السورة الا من يروى براءة في محل خلاف البسملة التي في اول السورة
التي في سورة النمل في قصة كتاب سليمان على نينوا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام لنا الاجماع على ان بانقل بين قتي لمصا
حفظ القرآن كلام الله تعالى كيف وان الصلوة آية التوحيات التي فيها البسملة في التوحيات من غير ما في القرآن قطعا ولم يتواتر انها جزء منها فلا يثبت
الجزئية ان يثبت ان تواتر الجزئية بشرط لا يشابتها فان قلت نعم لم يتواتر الجزئية لكن اشابتها في هذا المحل الثابت تواتر الوصل الجزئية فيكون جزاءها
وتواتر باقي المحل لا يستلزم ذلك لانها انزلت للعقل بين السور ما عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يعرفون فصل السورة
حتى ينزل عليه اسم الرحمن الرحيم فقل في الاتفاق برواية ابو داود والحاكم والبيهقي والبراءة اذا كان فائدة التكرار في كل سجدة ان يكون هو
فقط لا الجزئية ولا التكرار في كل سجدة في اداء ركعتين في الصلاة والركعة في قيام الشبهة والشك وسما قرنا ان دفع الله سبحانه التواتر
في المحل لا يستلزم الجزئية لاحتمال لفصل لكن لم لا يجوز ان يكون آية مفردة في كل محل كما يقتضيه ظاهر الاجماع المذكور حتى يكون القرآن كله وربع
عشر سورة وماهية ثلث عشرة آية والبقية خلاف الاجماع فانه مما لم يقل به احد ولم ينقل اصلا من السلف واقتضاء الاجماع المذكور انها آية مفردة
في كل محل ممنوع ولنا ايضا تركها لصف القرارة وهم ابن عامر ونافع برواية الورس وحمزة وابو عمرو قال مطلع الاسرار لا البسملة قدس سره في تحريف الفاتحة
وتواتر ان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم تركها عند قراءة السور لان قراءة القرآن متواترة ولا معنى عند قصد قراءة سورة ان يترك اولها
فيجب ان لا يكون جزء ويشهد عليه ما روى في الخبر الصحيح عدم البسملة في الصلوة فان قلت قد قرأها الباقون من القرارة فواتر قرأته عليه وعلى آله
اصحابه الصلوة والسلام فيجب ان يكون جزء قال وتواتر قرأتها عند صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقراءة القرآن الا الذين لا يستلزم كونها جزء منها
بما رواه ابن كثير كالاستحابة فان قلت اذا كانت قرأها النبي ان تجوز بها الصلوة اذا اكتفى به عن من يرى ان آية فيها مع الآيتين اللتين
منه من يرى انهما في الثلث قال نعم عدم جواز الصلوة بها لانها لم يتواتر انها آية تامة فوقع الشبهة عند الاكتفاء بالآيتين بها مع آخرين في اداء
القرآن فلا يصح احتياطه وانه نظر ظاهر فانه اذا تواتر ان من القرآن ولم يثبت كونها جزء من السورة والتواتر كما سبق وجب ان يكون آية تامة
قطعا او ليس بجزء آية فتواتر قرأته مع عدم تواتر الجزئية في حكم تواتر كونها آية تامة وقد يقر بان قد خولفت في كونها آية
تامة فعند الشافعي هي مع الحمد لله رب العالمين آية تامة فلم يجز به احتياطه وتعتب عليه الشيخ الهادي في شرح الاصول لمام البردوسي انه
قد بينى ان لا يجزى بقراءة الحمد لله رب العالمين او قد خولفت في كون آية تامة ثم قرأ اصل الكلام بان قد خولفت في قرأته بالبسملة مع كون القرآن
فرضا بالاجماع فلم يجز بها احتياطه على ما بينى ان لا يجزى في كل مختلف بينه فلا تصح من غير قراءة الفاتحة اذ لا فرق عند التحديق ثم انه لا معنى
لاحتياطه عند من قطع بالقرآنية وكونها آية تامة لان برقي الحقيقة طالع للشبهات فانهم اصحابنا ما لك قالوا لم يتواتر البسملة حال كونها في
اول كل السور التي في سورة النمل هذا من القرآن وما لم يتواتر قرأته ليس منه قطعا قلنا التواتر مرة واحدة ان لم يتواتر لفظة هو اثباتهم كلامه في
المصاحف المبالغة في التجريد عن الزيادة في استدلال به في هذا الموضع وعلى وجود اللزوم وهو القرآنية فانهم المتأقنين قالوا روى عن ابن عباس
من تركها ترك كرامة وثلاث عشرة آية والسورى براءة بهذا العهد ولم يعرف هذه الرواية عنه الذي في الدرر المنثورة والاتقان برواية البيهقي استرق
الشيطان من اهل العراق عظم آية من القرآن بسم الله الرحمن وقال في الاتفاق اخرج البيهقي بسند صحيح وفي الدرر المنثورة برواية ابن

اعنه قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذا الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المتماثلة فاتحة الكتاب قبل فلق
 السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاثران اخره ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه نخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
 اوال ياها وبهذين الاثرين يتوهم الجرح في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم نواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيقولون
 وبذلك هو الجواب عن اخبار الاحاد التي يوجبها بل يجب ان يكون هذا الاخبار مقطوعا الشبهة ولا التواتر ولذا لم يوجب في المستبرأ كما يصح في
 مسئلة القراء اى السبع المنسوبة الى الائمة السبعة تافع وابن خزيمة وابن عمره وابن عامر وعاصم وحمزة والكسا في متواترة وعليه جمهور من المسلمين
 وقيل هذه القراءة مشهورة ولا يعارضها هذا القائل لا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلاثة يعقوب والي جعفر وخلفا ايضا
 متواترة وكلها حكم السبعة صرح به يحيى السند البغوي في معاملة التفسير بل نقل على البغوي وحوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع الا في غير وفي الاتفاق قال له
 البغوي القول بان القراءة الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول وقد صحت في شدة النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القرون ما هو على ان تلك
 السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الذين جازوا انها نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه سلم محل الخلف ما هو من جوبه اللفظ كمالك في
 مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسا في يعقوب وخلف مالك في يوم روى في لدارك ان الامام العام كان يقرأ ملك يوم الدين دون يومين قيل
 اليه ان كان الحركات والادغام والاشمام والرحم والتفخيم والامالة وما زادها ونحوها فان تواتر يا غير واجب بل قال ابن الحاجب في الاتفاق قال غير صحيح ان ابدال
 والامالة متواترة ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كما قال ابن كثير فيقال ايضا ان النوع تحذف الهزة فكلها متواترة في الاتفاق لا غير
 قال بن الجوزي لا يعلم من تقدم ابن الحاجب لك وقد ائض على تواتر كذا كذا في الاصول كالتفاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدل بما اشار اليه عليه السلام
 قيل في حاشي ميرزا جان مطابقا للاتقان الائمة من لوازم الجوز لان جوبه اللفظ لا يوجد هنا فالواتر الجوز لتواتر والواحي على النقل كما عرفت تواتر الائمة
 قطعا اقول لم ادر بقيل الائمة الا باختلاف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيسمى ليست من اللوازم ولا تواتر ولا على نقل تفاصيل
 مثله فلا يجزئ اترو وهذا ليس بشي لان لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا الاجل له واعي الى المعنى بل تواتر الائمة اوجب ان يحفظ جميع التواتر لا يخصه وقيل
 بالتحفظ في الجوز والائمة متساوية وان الاما يختلف كيفية ادائه فلا تجزئ اترو واحد منها كالتقدير المتعلق بالقبول التواتر وبهذا التخصيص خطا وانما يجب من بينها
 فكلما كان كغيره بل لا يشك على القارئ في امتناعهم عن الوقوف في بعض المواضع نحو قول ايها الكافرون اني اختلف لما روى في تواتر عايد على الصلوة وسلام عند اهل بيته
 وهو الوقوف عليه قراءة النبي ليس في محله فان المتنوع الذي عليه القراء من النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا المتنوع متواتر واقلوا انما اختلفوا
 ثم هذا الذي ضروري لا يحتاج فيه الى دليل ومن كان في ريب فعليه بحفظه القرون فان النقط لقراءة السبعة بل عشرة من مسلمين رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الى
 الآن كل وقت كان جازما في ذلك على المصنفين اللغاة فليدور الحجة وقال لنا لم يكن تواتر القراءة المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلف ولما روت لان التخصيص
 احيى بعض بعض القراءة بلوها قراتا دون غير ما يحكم فان كل نقات على السواء اجمع الائمة بجواز الصلوة بها فكلها قرآن المنكر وان قالوا القراء سبعة اقول هذا الذي ينبغي به
 التواتر فلا يكون التقوا عليه تواترا فانك بما اختلفوا فيه قلنا به انما هم لادولهم النقط وهو ممنوع بل النقطه ازيد من عدد البسطا وسببها الائمة انما هي في قضا صحتها
 بها وانما العرفي كسبها بها لا لانهم هم النقطه فقط فتدبر فانه حق واضح جيب في التفسير يمتنع عدم التواتر بها الذي في الجوز ليس شرط في التواتر يعقب عليه
 بان الواحي غير قراة الواحي لا يصلح لانقاذ التواتر لعل مقصود القرح في الدليل فقط بالامانة لا يثبت علم علم لانه اذا قلنا ان النقطه يمكن ان ينقد التواتر فمما اشترط احد
 وفيه تامل فمما سئل القراة الشاذة هي ما عدا النقطه التي نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سبعة من سبعة التواتر وان اتهم جمهور في القراة الثاني ولما اوردوا
 وقد طعن على ما نقلنا اخبارا عن احمد بن حنبل في نسخة عهده واجب العمل ون اعلم خلافا للشاشي رحمه الله تعالى على ما على امام الحرمين جزمه بالاجب كذا وجب التام

بالذات لا يكون مقصودا بملها فلو انما هو وان جرت له بالذات فان اصل مع ذلك السوق التحصيل والتاويل فهو النص ويقال ايضا النص لكل
 سمعني كتابا او سمعته او اجماعا وقد خيخ بالادلين وان لم يحل التحصيل والتاويل مع كونه مسموعا بالذات فان اصل النسخ فهو المفسر فهو ما لا يتبعه
 فيه ولهذا يحرم التفسير بالرأى لان الرأى لا يغير القطع دون التاويل اى لا يحرم التاويل به ويقال المفسر ايضا لكل مفسر لقطعه وهذا يستلزم كمال
 المفسر به وبه اى بهذا الاصطلاح المبين نطقت به واحد كان ادقيا سا وغيرهما من المفسرات ما به الى زائده والامام فخر الاسلام فخر المأدلة المفسر
 الذي يرجح احد ما بينه بقالب الرأى والطاهر انه اصطلاح آخر قيل مراده رحمه الله تعالى المأدلة من المفسر كقول بقالب الرأى ما يغير الظن ولو
 خيرا ولا يحل النسخ مع كونه مسوقا لمعنى غير محتمل للتاويل فهو الحكم والمراد بافعال النسخ المعبر بوجوده في المفسر وعدمه في الحكم اتمالة في زمن النبي صلى الله
 عليه وسلم وبعده لكل حكم لغيره لان النسخ لا يكون الا وحيا وكذا انقطع احتمال ان يقطع عن خاتمة المسلمين فالانقسام على ما ذكره سبحانه لا يصدق احد
 على الآخر لكن التبعين والاجتماع وجوده لان كل ظاهر معه نص فلا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس حكما اى ليس كل نص موعظا به لاحتمال ان
 لا يكون له معنى غير مقصود هذا اعلم المتأخرون ولما القدهما فلم يغير والتباين بل اخذوا في الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
 النص مطلق السوق سواء احتمل للتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التاويل لا سكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا وقينا لكن في
 الاولين مع احتمال التاويل مرجح ما لا يثبت المرجحية او دونهما وفي الاخيرين مع عدم احتمال الانصاف اصلا ولا مرجوحا وهو التبيين بالمعنى الاخص
 وهو المراد منه الاعتقادات وآراء من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان النص الظاهر ظاهرا في الدلالة والمفسر الحكم قطعيان فمرادهم
 الظن بالمعنى الاخص والقطع بالمعنى الاخص ثم التفسير المتأخر اقوى من المتقدم وهو ظاهر من مفهومهما انها فيقدم عند التعارض للاصل الجمع عليه من تقديم
 المتأخر في العمل على الاخص فتأله قوله تعالى اصل الحكم ما رواه ذلك فانه ظاهر في كل لزمه على الابع لا نهما اخذنا في ادراكه اى لمحات المذكورة سابقا وبوجه
 لبيان كل ما رواه الحركات المذكورة للاصل لعدد وحما قترنا اندفع ما قيل انه سبق لبيان كل وليس هنا غيره فصلح للسوق له ذلك لان المقصود من الالة
 امر ان كل واحد واحد واحدة من درار الحركات في الجملة وهو المقصود بالسوق وكل واحد على كل حال فبما كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
 مفهوم من الآية وليس السوق له قالاية ظاهرة فيه فهدى قوله تعالى فلو انما طالب لكم من النساء ثلثه وربع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوته
 وقد قلنا من تقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كذا قالوا ولا بد وعليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزنا على الاربع اذ لا
 مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه وادعى ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقييد
 وامر به يكون مراعاة القيد واجبه فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهدي في مواضع غير عديدة منها في باب الربو والسرقة
 ان حقيقة الامر لا وجوب الفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيد فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد اسه اتيانه مجوزا عن
 القيد بل في ضمن بقيد آخر اما قطعا وبهنا قد امر بترك مقتيد بالعدد فيكون مراعاة واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان
 نفس كل لكوة ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصود به وايضا انه عدول من حقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان هو قوما لا يجاب
 العدد كما لا يخفى على تتبع كتب التفسير وهو ما دس قال ان بيان العدد لما يقيم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان غنى مراده معلوف على قوله
 ان ظهرا لما يكون فعاده لعارض غير الحقيقة فهو غنى وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يجتبان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون انحاء
 في بعض افراده كالسارق ظاهرا في مفهوم الشرع بل الدفوع فان السرقة لعمومها اخذت بالغير خفية من حرز غنى في الطراد والنباش بالاختصاص
 اسه لاختصاص كل اسم غير اسم السارق فغنى السارق فيها يغني عن الحكم لكن هذا كل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه لا يخذ مع حضور المالك

في السياق وتخرج المذكي في آية امين ان المراد الثاني اما دالة القرينة الاولى فلان الموضع المذكور لا يطلب منه الولد والاولاد
 الثانية فلان الاخير يوجد في الموضع المذكور ايضا فانك الادي هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المذكور يوجد في الموضع المتقارن
 ظاهره مطلقه بل لا يخلو بالحيض وهو الموجد في الموضع المذكور فلا دالة للاذ في قلت المراد بالاذي النجاسة التي تنفرد عنها الطبا
 السليمة كالعلم والتأني لا شك ان كلياتها ما تقدره الطبا على السيرة فلا ولا يدرك المراد بالعقل بل بالنقل عن الجمل فهو محل مشترك تغذر ترجمه
 لعدم قرينة معنية المراد كالمصية لولاه وادوال آتوني هم المعتقدون بالكس واستلون وهم المعتقدون بالفتح ولا يتبين المراد بالبيان الموصي
 ولذا لا يطلب لومات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانها قطعان لغويا وهو الدعا وغيره من معنى آخر شرعي وهو غير
 يدرك الا ببيان من الشارع والربوا صفة الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محمودة فزيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا
 ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السورة واليد المذكورة في
 قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى وتضع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا
 الى حجر ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والا حاديث ان لا يسن بها ولا ليسان عن كفيتهما ولذا
 قال الامام مالك الايمان بما دأبته والسؤال عنها حرام وليس قبح الحكم المقصود منها جمل اذ من الضروريات ان المقصود من يد الله فوق
 ايديهم العلية وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون اد لو تلك النصوص كلهم ونسبهم
 لبعض الصوفية الى انهم من آمن بجهنم وكفر بجهنم هذا قالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظاهرا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه
 قطعاً كدلالة قطعية والماول المرفوع عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي في لاجل الاتمال واستغنى عن التفسير وبالحجة ما كان
 قطعاً لا ينافي الدلالة او بالتفسير والحكم المتفق المعنى نصا كان في ظاهره يقتضي ان لا تقام الاربعة المذكورة في تقييدها المتشابهة غير
 نينا دل اقسام اخفاء والمبين والجمل يراوفا المبين للحكم والجمل للتسا كذا قيل وبعضهم اصطلاحات آخر وما به الاصلح هو البيان وهذا
 الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وهنا فصول ثلاثة للتداول الايمان البيان

الفصل الاول في بيان ما يوجب القربة من غير ما يوجب القربة ومنه بعبارة الفهم فلا يصح الا بعبارة توضح في سياق الى ان يفرق
 القربة والقيمة وقالوا التاويل قربة بعيدة ولا يخفى ما فيه بل في الاقيمة الانسان الى المراد المراد القربى المستوفى على الحج ثم ذكر الشافعية منه تاويله في القيمة
 انها قوله في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام صحابه في كتاب عمر بن حزم في العين شاة شاة اي قيمتها مقولة للقول فاما بارادة اقيمة من لفظ شاة
 او التفسير في نظم الكلام وهذا التاويل بعيدا ولا يزم ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجوز ان لا يكون محمودة لو ادابا وما قالوا في التعليل ان الزكاة لا يرفع حاجات
 المحتاج ووقع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معناه مستند من اصل سطل ياه وكل معنى مستند من اصل فابطله باطل كذا في الشرح
 الحق والحق انه ليس تاويله وان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنطوق في الزكاة المالية دون الصورة لا الشاه
 حاجات الفقراء والقيمة ادنى به وقد دل على ذلك اي على جواز الاتيان باداة القيمة بدلها فيها وان المنطوق في الجاهها المالية نص مجاز
 رضى الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض مخرج الترمذي وصلة يحيى بن اكرم اتوني تجيب وهو ثوب طوله خمسة اذرع
 او ليس هو انما هو اللبس مكان الذرة والشعر الواسع من هذا الباب اهون عليكم وخير لاصحاب رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
 وسلم بالمدينة لان الثياب في وياهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال بالصحة برضوان الله عليهم بالعبادة والاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجزى من ثيابا وهم كانوا في رغبة وتمولين فاعطاهم الثياب ايهون عليهم وايضا ورد في كتاب طيفه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ما داه الجاري من بلغت عنده صدقة الجوزة وليس عنده جزمة وعنده حقة فانما يؤخذ منه الحقة ويؤخذ
 معها شاتين اذا استيسرنا وعشرين وربما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجزمة فانما يؤخذ منه الجزمة فيعطيه المصدق
 عشرين وربما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون عنده بنت لبون عنده بنت لبون عنده بنت لبون عنده بنت لبون
 وفي مبدء هذا الكتاب هذه فرقة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لمعين بالمالية الواجب على
 لان الواجب صورة الشاة طلع ان هذا استنباط النطاق وليس يتاويل فان الشاة على معناه وذكر بالانها سيار معرفة الواجب فمعه منه خروج
 عن المقام بل لا يرد ولا يوجب الا ما ذكره وان استنباط العلة المبطل للنفس لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تعني المنصوص ليس للاستنباط بل لبيان ان
 ومن تأمل فيما قلنا علم اندفاع ما يورثه التي لفظ الشاة على معناه فهي الواجب ولا يجزى القيمة وان اريد به القيمة فهو تأويل نعم انه تأويل للغير
 فليس بعيدا وذلك لان الشاة على معناه ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانما لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها سيار الواجب ولقد قيله فالتأويل
 حقيقة هذا القدر من المالية وهذا الجوزي فافهم وادرك في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب في نفسه
 الاثنيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميرزا جان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة
 واجبة فالاصل ان لا يجزى بل لا بد من تأويل ولا يستدعي الى لا بد من الرأى ولم يوجد نص للمدعية في زعمه والا فانفس قد تقدم قائل منه
 منفس لان المراد في تأويل الحقيقة بالقيمة المالية اي مالية الشاة وهي اعم موجودة فيها فاعطاء ما اعطاه المالية فيجزي تأويل واحفظ فانه حق
 صريح ظاهر جدا ومشتا الكرام ذكره او جها آخر هو ان الله تعالى وهذا تاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجزى في حق الفقراء ثم
 اوجب في اموالهم حق نفسه ثم احال زعيم عليهم من باله فقد انجز الوعد والرزق انوار مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيره ولا يفيها نوع واحد
 من اهل المال فعمله ان يجزى الاستبدال فليس التغير بالتعليل بل بميزة الاشارة والتعليل مصاحب مع كذا قالوا وفيه نظر اما لا فلا لانهم ان اجابوا
 انجاز الوعد بالرزق بل انجز الوعد بانما اخرى كالاستبدال الى التجارة والمزارعة وغيره والقائه في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيهم بل اكثر
 وغير ذلك واما تأويلنا فلا نسلم ان الاجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكاة من اموال كثيرة كالحوليات والذهب والفضة والحبوب والتمار
 والكحل واف با انواع الرزق فلا يكون اذا تابلا الاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير اعم في نظر الشارع واما اننا نسلمنا ذلك لكن يجوز ان
 يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان تجزى فيها فيبيع ويشترى طعاما وكسوة او غيره فلا يكون الانجاز بهذا الاجاب
 اذا لم يكن الاستبدال بل للتفريق والانتزاع فيه دعاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايعال الرزق والله تعالى يجزى وعدة فالرزق من ابي
 موضع يعيل فهو منه تعالى انجاز الوعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه او ماله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منقسم فيه فانه
 الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجب صريحا في كل صلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها وجب ان يقع
 الثاني ثم ان المتبادر من احواله على احد من خزانة اصيل لصفه الى جوارح شئ منه فعدا تلك الجوارح بذلك القدر من المال سواء كان اباؤا
 تلك ذلك بصورته اباؤا مال خر بقدرة تعلم ان المقصود من اجاب الزكاة اجاب هذا القدر وتحصيل الشاة والحبوب والثمار والجوزين بالذكر انما
 هو لكونها ايهون على اصحابها مع الفرق الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتأمل فيه ثم هنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على
 كون الاجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلاقة الزعم بعد تسليمها من قبيل لا التزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاستدلال

لا تصلح بغيره للعبارة كيف وفي حديثه لا تقوى الاصل لا ضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والثاني في الجواب ان العرف لا يصلح ان يراقب فيه جواز الاستبدال
عرفا فغيره في العرف لا يصلح دفع المتعارضين بين الاشارة والعبارة متى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما هو الفرق بين التخيير بين تعيين
بالتام لا يصادق بغيره في الكلام وتامل فيه ثم بعد في الكلام لان التقدير المذكور في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب ما ليس بالثابت
فلا يستلزم تعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عندنا ليس بالقياس ولا يجوز لتعليل بالعلة القاصرة مع لا يتوجه الجواب بان فائدة التعليل غير محصورة في
القياس وقصد مطع الاسرار الالهية ان المرد في الحديث اما ايجاب الشاة بصورتها او باليتا فانما ان تكون الشاة مجازا عن المارية او على الحقيقة ويكون
ذكرها التقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتفاء هذا الحديث بهذه الاشارة او باثر معاذ وباروسي في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيحج ان تعليل المنسوخ لا يجوز وايضا ان العلماء سلفا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في ايراد
بل للصحة والذي يظهر لهذا المذهب في نفسه انه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة وبالحجج السابقة نعم ان الحكم معلل بدفع
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو بالية الشاة مثلا وذكر ما يكون مسكينا للضرورة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى نطاق الحاجة المالية و
تعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيد هذه الاشارة وغير ما من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
تعالى له خيرنا يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التعدية فانهم ومنها قوله تعالى في كفارة الظهار من لم
يملك ما يطعم ستين مسكينا اطعام طعام ستين قوله للقول في دفع الحاجة واحدة في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصود في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الالية اطعام هذا القدر
من الطعام وجبا ليدان هذا من الظاهر من غير حج فان ما ذكره لا يصلح فيه النص مع امكان قصد اطعام الستين بفضل الحاجة ودرية لستم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمصلحة العلة مستند بان بركة اجماعة ونشاط قلوبهم على الكفارة الزنب
او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما واحتج ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل انه قياس لواحد في ستين
من الالية على الستين من المساكين فطور ان المناط وقع هذا المبلغ من اجماعات كما قرنا وما قالوا ان في الاصل فصل الحاجة فجوابه ان غاية الرزق
منه كمال المناط في الاصل قويم وجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدد في الحكم الى الفرع كما سيحج انشاء الله تعالى فذكرت بين مسكينا لكون
وضع حاجتهم على الالباب وهو القدر الصالح لهذا كما في الشاة فعد هذا من التاويلات خرج عن المقام ثم يقبض بهنا ايراد ان الاول ان فضل الحاجة
على غيرها لا يوجب دعوى له وليس من دفع الحاجات علة عندهم كما قرنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الالية وجوب اطعام
ستين مسكينا او هذا التعليل من غير له وسيحج في بحث القياس ان قضية النص لا يمانص الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
استيعاب ما يتفق او كما هو اذن من المقام لانه من غير دليل فتأمل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وسلم على وصيه وسلم اي امرأة لم تحق نفسها
من غير اذن واما ما ذكره بها باطل على الصنف والاشارة المكتوبة والمعتوبة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل هو قولا على اجازة الولي او قبوله الى البطلان فالبا لاعتراض لولي لعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال والكل
لان نكاح المعتوبة باطل في الحال ثم ان اعتراض لولي انما يصح اذ اذن وصي غير كفول المطلقا ولذا قد بقوله غالبا يعني ان المرأة ناقصة العقل لا تستد
الى معاصها فيقع تزوجها غالبا من غير كفور عبة في المال فيبطل ما اعتراض لولي واحتج في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الاكل على
الكل من غير ان يخطا الى رضاء المرأة فلهذا اى امرأة ذات ولي لم تحق من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت بالبائة اذ ليس لها ولي

منطوق الاستثناء في حديث لا تكحل الا بولي جواز كحل المرأة عند حضرت الولي وانه مع اسمهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان الصحيح من صحاح
قالين عن المعارض فمن اين يمتنعون التكحل بغيرات النساء واما اللازم منه الاذن فذكره وسميها حكمهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصيام لمن لم يثبت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابوداود والتبیت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون فيه النية الا من الليل
بحلاف طيام شهر رمضان ونفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فجعلوا في الحديث كالمزلة الذي لا يقيم الا بصعوبة شديدة وان كان التاويل
لا بد ليمنع نية النفسانية تأويله لانه اقرب ويقيم في العرف ايضاً وهذا بعد اطلاق كيتنا فان شئت ان يكون نية الصيام نية الكمال او التامير لول
عنه فتأولون بالتخصيص في العام واجواب ان المعارض صح في الفعل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت وحل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ذات يوم فقال بل عندكم شئ فقالوا لا فقال فاني اذا صليت ثم اتايتهم فاني انا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الدنيا يسير فقال اني نية لقا محبت صائفا
رواه مسلم هذا صحيح في النية في النهار في نفل وهذا التامير لو كان الصوم غير متجزى ولم يكن صوم بعض المنار عبادة كما نقل صاحب البدائع عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض المنار صوم لكن شرطه الاساك من الفجر فيه للتامير في حال فان التامير في النهار صائم بعض الصوم
من حين وجوب النية لاسان الا بتاويل فيكون تقدم النية على الصوم شرطاً في كل صيام لكن الامر غير خفي في نفسه الدرر اثير فانه لعبا للشرع
والا بدله من دليل قاطع وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادات بالردية للامال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجباً
قبل اقتراف صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهاتية ان بعد ما شهد الاعرابي بروية المال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من قبل فلا ياكل بقبية يومه ومن لم ياكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير في الاستشرب ما في
سنن البزار قطعه كنهوا شهد الاعرابي بالليل فامراً بصوم في العدة وهذا واقعه اخرج لا يسلح وليلا لما نحن في عدوه واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبه وسلم امر طاب من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقبية يومه ومن
لم ياكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان الصوم عاشوراء كان واجباً لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتاخر
بنية في النهار لانه من توقف الاساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وهو ما لا لا والذي هو نص في كون هذا الصوم واجباً ما روى الشيخان
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوم يصوم فيه نبي في اسبالية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا وعيت ما كنوا عليكم ظهر لك ان صيام
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء او شهر رمضان لزم في النذر المعين لانه وجوب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيما يفتي الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يعين لانه الصيام
فلا يتوقف الاساك في اول اليوم الا على نية ما عين له وهو النفل فتأولوا بالاول: جميعاً بقدر الامكان فاولوه بان لافضلية لمن لم يبيت الصيام
من الليل بان لا يصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وان كان النية بالنهار خصصوا بعد التمسك بالعام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التاويلات البعيدة وهو اولى من ايراد البعض مطلقاً كما فعل هو لا تختم حديث الصوم لمن لم يبيت الصيام ويروي لمن لم يجمع الصيام
ويروي لمن لم يفر من الصيام من الليل فتختلف في الرفع والوصل والصحة والكسفة اما الاول فلانه روى في المطالع كلام ابن عمر وام المؤمنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنهما ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفته عن المؤمنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلانه قال
الدارقطني تفروبه عبد الله بن عباد عن الفضل بن السناد وكلام ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد وغيره مشهورون بحديثي بن ابيوب

ليس في القوي وهو من جليله قال عبد الله بن عبد الصبر بن ثعلبة النخعي قال روى عن روي ابن المغيرة بن خزيمة عن فضالة بن عبيد الله
الكرام حيث قدموا حديث يوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعلموا بعبارته ودلالته وعلموا بهذا المختلف فيها فاتفق القياس هنا فيجب ان يتفهم
وهنا كل قوله تعالى ولذي القربى في كبريته واعلموا ان اختلفت من شيء فان الله غيبه والمراد لذي القربى واليتامى والمساكين والذين
على الفقر استمر لان المقصود من هذه الآية المحتاج دليل الحال مع ان القرابة ربما يحيل سببا للاستحقاق مع القوي كشره في الشريعة صلى الله عليه وآله
وتعلم منه العلامة بالجملة مع عدم حكمه وقد تركوا ما دلوا عليه بمقتضى ما احسب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
وسئل يا بني ما اثم ان انتكره المراد من سائر الناس في الزكاة وعوض عنها خمس خمس العوض عنه للفقير فكذلك العوض فوجب تخصيص قال الشيخ
ابن الكمام في فتح القدير لم يوجد في العوض في كتب الحديث لكن الاوسل لان ابن ابي عمير رواه عن ابن عباس قال ثبت لكم عن سائر
الايدي لان الخمس الخمس فيكم وفيه اشارة الى العوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين عليه السلام في حق ما في العوضية بكون
يرد عليه ان العوضية ان دل فاما دليل على الاحتصاص بالفقر او بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارض للنص القرآني فلا يصح تخصيصا
مع ان هذا خبر الواحد وقد اصرتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا بعدا ان يقال في دفع الثاني ان ذوي
القربى عام مخصوص لانه اخرج منه من قبله وفيه عيب في دخول بني المطلب وهم وولاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
الهام في فتح القدير هو ان هذا لو تم لدل على ان استحقاق خمس خمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كان يعطى العباس ابن عبد المطلب ولم يكن من فقير اقط وقد صح عن اخفاء الله بن ابي عبد الله رضي الله تعالى عنهم انهم لم يعطوا في حق
من الصدقات اى الاخماس لا الزكاة سماها صدقة لانه من الله تعالى لانهم كانوا اعداء اذ ذاك فلم يتقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
الكوفي عن ابي صالح عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير عن ابن ابي عمير
القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر عثمان وعنه ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
لكن الكوفي ضيف عندنا حديث لكن الاوسل لانه اعتذر به اية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي
فقلت ارايت على ابن ابي طالب حين والى العراق وبما والى من الناس كين صنع في سهم ذي القربى فقال ملك به والله سبيل ابي بكر
وعمر فقلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان الهه يصيدون الا عن رايه فقلت فمانعه قال كره والله ان يدعى بغيره
ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان اخفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضران ولم يتكره عليهم احد فصار
اجماعا وقال وانا قال لثاني ما قال لانه يرد على اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا بعد من ان
يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو بري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه
وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقسيمهم عليه ولا انكاره على حكمه بعد تقسيمه لابي والمساكين انما يكون
على الموافقة قبل تقسيم المذاهب اوله انما عمل بهذا العمل باجازه صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفعه الى الميراث
على فقال مرة لهما نصيبكم اهل البيت من الخمس قد نزل ببعض المسلمين واشد ما جئتم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا بعد من
حكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا يدل على ضعف هذه الرواية والافتقار الباطل فيه لانه لو جوب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد
الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء وصنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء وتختلفا من هذا القبيل يشهد ما حقه غيرهم

في زوجه البائنة والثاني في الصغيرة لكن يعين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روي العارضة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم في الله العقد الزوج أو الاجال في المفرد حال كونه مع الغير ان يكون لمقارنة الغير محلا للمغنيين وان لم يكن في نفسه كذلك كغيره فقد صرحنا في المرجعية بمقتضى العود اليها على انه مثل من طلقه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امير المؤمنين لبي بكر وعلي رضي الله عنهما ايها الفضل فاجيب من ينبت في بيته فيمثل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويكون المغن من ينبت في بيت النبي صلى الله عليه وآله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح الاول للادلة القطعية الدالة عليه وكيفية كبره فيان نوحيد طبيب باهر لثروده بين المارة مطلقا او في الطب في هذا التردد وتشارسنا ما هو الاثر انه بطبيب فيكون في مفرد من الغير وقد ناقش في المثال الثاني في شعبين وكنته والهازة عند تساويها بعد امتناع الحقيقة لثروته فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص محمول فانه يورث جهالة الباقي في العام بخلاف الاماين فخر الاسلام وشمس الثمته وكرامه عشرين عاما وقد مر قبل قد يكون العمل محلا لغيره كما اذا اقام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحل التقدم فيدل على جواز ترك التشهد الاول وحل السجود فلا يدل وكالسلام على اس الركعتين في الرابعة فيحلها فيدل على الاتساع او لا ولذا سألنا في البيه اقتصرت الصلوة ام نسبت كما في الصحيحين لكن التفرع عليه يرجع العدية فانه صلوة الله وسلامه عليه وعليه آله واصحابه وسلم غير مقر على السهو واخطا ونخذ القرنية ببينة مثل البيان مسئلة لاجال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم ودرمت انحر ونحوها ومنه الكسب والتحليل المضاف اليه نحو اكل لحم بهيمة الانعام خلا فالكسب منا وابي عبد الله البصري من المعنونة ثم نسبت الاجال الى الكسب مناهضة في الكسب فانه قال وذهب بعض صحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية كابن عبد الله البصري وابي هاشم الى انه محمول لما افادة الاستقراء اذ ارادة منع الفعل المقصود منها هي من الاعيان فحين المراد كلا لاجال ستة فم في حرام اختصه واخره والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطء والنكاح في الرابع قيل في حواشي ميرزا جان ارادة منع الفعل المقصود لا يفي الاجال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحل ضمها الكل فان تقدم الكل لا يجوز كما مر بل لبعض شعبين وهو محمول فيلزم الاجال واجاب هذا لما لم تجوز افعال الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيها اذا كان المقصود واحدا والادلى ان يقال له في نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجال للعرف الشائع فيه فيهم المشع عن القسوة ولا ينافي في عروضة لاجال بعرض آخر كعتد والمقاصد وعدم القرنية على بعض معين قائل قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالاشك في الاشكالية الجزئية الواردة في الشرع فهو المضم فلا اجال فاقال فان هذا الناميع في الشرعيات كما اشترنا ونظا هر كلامهم ان الدعوى فانه وان ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالة على تبادر واحد قد ير في الحادرات واستدل عبد القاهر البغدادي بما تقدم والاجماع قبل ظهور هذه البطاقة القائلة بالاجال فان السلف باجمعهم كانوا يتدبرون هذه الآيات على التحريم وكيفرون ما ولما يقولون كيف بانكار احوالهم هذه البليات المقطوعة فالاجال بمزال محمولون قالوا لا بد من تقدم فعل في الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايحباب ونحوها والافعال متعددة فاما ان يعبر الكل وال معين وجميع احوالها فانه على الضرورة فلا يقدر وقدم عدم جواز افعال الكل والعين غير راجح حتى يعبر هو دون آخر فوجب الاجال قلنا لانسلم ان معين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان العمل حتى بعد انفا فهم على نفي الاجال وان المقصود تحريم الفعل المقصود فانه في نفعه وبعض صحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او افعالا وذهب

والمفصل العظيم ثم اورد عليه التقصير بقوله تعالى والحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف مضاعف الى مع انه لم يخرج عن الحماية حتى يتحقق ما يحل
للتكاح وجوابه ان الحصنات وصف مشتق فاضافة التحريم يكون حال قيام الكبد كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج الحصنات حال كونها حصنات
من حماية التكاح فما فهم على ان التحلف في بعض مواد المانع لا يقيح فافهم مسئلة الاجمال في نحو قوله تعالى ومساكنكم اي في المسح المتعدي بالباد
وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباد كما توهم خلافا لبعض النحوية ومنهم صاحب الكهانة لما اولا لما اقول لو كان لقول المذکور مجازا لوقع التوقف في العصابة ولو دفع
شغل التوقف لانه ما يتوفاه الدوامي لان كل احد يحتاج اليه لان اورد الوضوء اياهم يتبين به كل احد وفيه نظريه فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه
الاية وانما هي مقرر لان الوضوء فرضه بكمه والآية مدنية فان كانت مجازية لتعين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا من ان نقل ولو قرى بان اشتبا
لو كانت مجازية لوقع التوقف ونقل قبل هذه من امثلة الحكم المتبع والثرة المتأثرة بعدم توفر الدوامي في غيره الوضوء فتدبر ولاننا نأيد ان لم يطهر
عرف يصح اطلاقه على بعض الناس اكل لان الاصل في الفعل المنسوب له المتعلق افادة تعلقه لكلمه واذا افاد اكل فلا اجمال لقول الملازمة متممة لمبدأ
بعضه لانفسه ان عدم طهارة العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان التعديتي بنفسه اذا كان يحرف الباء فلا يلى اي قد كان وهذا الايضاح للمعصيان
الاية مطلقة لا مجزاة لان يقال فادعوا محضوا محبوا لا عند تعديتي المسح بالباد عند تعصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما منوعان ثم هذه النامية لو كان
الباد للصلاة والاداء كان للصالح وهو يصدق بمسح اي جزءا والرس فلا يفيدها لكل وربما يمنع افادة اكل عند التعديتي بنفسه فان انما
الفعل في المفعول به انما يقتضيه تعلق الفعل سواء استوعب المانح خصوص بعض الافعال يقتضيه الاستيعاب كمن هذا خلاف متصوات اجماعهم ثم هو ايضا لا يفيدها للمعصو
اصله قائل وان طهر عرف كذا فادعوا محضوا اي مسحا مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فان قلت اذا احتمل الشك من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذا ان
الشك ان ندس بان يعني ان اصل ضم التركيب لكل في تبادر هو الا ان يطهر عرف فمن زعم انه لم يطهر ويعلم موضوعه ومن زعم انه لم يطهر فيفهم حسب العرف فلا اجمال
وانما الشك في طهارة العرف وهو يدفع بالاستقراء كما ان الحمل بالتحقيق لا يوجب الاجمال بل يرفع بالظن في الامارات ولو استدلل بان الباء حقيقة في
الاصاق فيحمل عليه فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل ويبقى هو الاطلاق فلا اجمال لكان افعلي ونفي والاحتياج الى هذا التطويل طرأ ان
يبين ان الحق في الشك في انما هو يقال ثم ادعى الامام بالادعاء والفاضة او كبروا بن جني من الحاجة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي عبيدا
وابو الحسن المعتزليان ثبوت في مسحت يدي بالمنديل فانه يندسح اليه بعض المنديل عرفا فوجبوا مسح بعض اللبس ولو شجرة ولا يخفى ما في نطق الامام من الاشارة
الى ان اللبس في كلا الطرفين اوجب مسح يديهم المسح ببعض المنديل بل المنديل مطلقا وانما انهم لم البعض فمن خارج هو ان لا مسح بالكل عادة لكن لما كان هذا
غير صارا كثيرا لم يذكره المفسر فقالوا في الاضمار طهارة اي المنديل لانه المسح فلا يلزم متبعا بها بجملة مسحت بوجهي فينبغي ما لو دخل الباء المحل لا يفهم البعضية فالبعضية
انما يفهم في خصوص المدخول فان قلت الباء والتبعض في فهم البعضية لانه قال اما الباء والتبعض في تثبت من اللزوم كما وان قال بطلانك من المتأخرين من كل
اللغة وفعل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة للتبعض كالفعل للكل فلزم التبعض لغة من لفظ المسح اضعف فان مسح ليس الاصابة واما البعضية او
الكلية فلا يفهم الا من التركيب كالفعل بعينه فان قال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل احاط محال او غير من حقيقة قول ذاك ان قولهم
كما ذكرنا في كلام الشافعية في ثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فما فهم ثم اعلم ان الحق ان الباء
للاصاق وتعيين الاصابة باللبس اعلم ان يكون لبعض او بالكل فانهم نفس المسح باللبس مطلقا ومسح لكل وبعضه من اوردوه فباي التي التي بالعرض ويكون
مشتملا فان اردت الشافعية مسح بعض هذا القدر فالكلام صاف والى راد البعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال يكون الباء لتبعض يكون
الاتصال في مسح الكل لبعض ويكون الباقي فضلا وسنة فلا يخلو عن كدر وانما ثبت لو ثبت الباء والتبعية ودونه خط القاد وكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل ان الاستيعاب هو الصاق فلو كان الباء للكان المعنى الصقوا اي كجم لمصقا بالراس بل الباء للصنعة والتعلل متعدي اليها ولا تصح تسمية
 ذلك كذا لا يتعدى من مطلق الفعل لمفعول ان يقتضيه الاستيعاب فالظاهر ان الاستيعاب لا يمتنع من الاستيعاب كذا وكذا ونقول ان
 كون الباء للصاق لا يقتضيه صفة الصاق بل الصاق تعلق فاعمل شيئا وهذا بعيد كما قالوا الاضاعة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من الجمل
 بل صفاه ان الاضاعة للاختصاص الذي وهو مدلول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا في افعال المحلون قالوا بالآلة اذ اول المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب
 وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضيه استيعاب فكذا المحل يراى به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدره المحل محبوا
 وكان محلا ولا محلي اقيه فان الحكم لا نسلم ان الباء في المحل للآلة وفيه افيه كذا في احاشية ووجوب المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان المستدل
 في الباء ان يدخل لوسائل الآلات ولا يستوجب الآلات فاذا دخل محل شابه الآلة فافهم كذا فلا يتوهمه فخرم البعضية وبعض محبوا وهو الاجمال فالصواب
 في الجواب ان يقال ان غاية الزعم من شبه الآلة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قد اشتد كبرهين الكل من بعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزوم البعضية لكن يجوز
 ان يكون ذلك لبعض مطلقا لا مبيها محبوا لا فافهم واذن ما استدلل به على الاجمال با استدلل به صدر الشريفة هو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضيه استيعابه
 دون الآلة المدفوعة للباء وبالعكس في القلب كجهنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الآلة فيقتضيه استيعابه دون استيعاب المحل فان الآلة محبوا
 لا يتوهم المحل في بعض مطلقا لا مبيها محبوا ليس هذا البعض مطلقا والالتزام في المسح في ضمن غسل الوجه لصيرة بعض شعر الراس نحوها التبتة ولا يتبادى بالآلة
 بل هذا قد رتبين وهو محمول فخرم الاجمال وفيه نظر من وجه اما اوله فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبحيص فيجوز استيعاب الكل ام ارا الآلة
 بما فيه من رتبين من قبيل المواخذات القطعية فان الآلة لا يتوهم المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراى المطلق الشامل لكل وبعض فيلزم تباد
 المسح في ضمن غسل الوجه او قد رتبين وهو محمول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التبادى في ضمن غسل الوجه عدم وجوب قصد فيجوز ان يكون مسحا لبعض
 واجبا اصالة استطلا لا على الجرة فلا يتعدى غسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اغتسال الوضوء غسلها وسماها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء
 عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو من غير اغتسال واما ثانيا فلان عدم التبادى في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند انقضاء لعدم الاجتهاد مسحا لبعض
 كذا في التلويح والعلامة في صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتبادى به عند من لا يري الترتيب فمضا ولا يتبادى عنده ايضا
 وهذا غير وافي فان القول بعدم التبادى مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الخفية وبمفهوم يقول بخطائه فلا دليل وليس هناك
 اجمل حتى يستدلح فافهم ثم ان قاله الاجمال قالوا بين هذا الاجمال باروى مسح صلى الله عليه واله واصحابه وسلم على ناصيته
 وروى رواية مسلم بن حبيب فان قيل هذا ايضا محمل تعدى المسح الى المحل لباء قلنا قد بان لك من تعدى به صدر الشريفة ان عدم
 الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وهنا استيعاب الآلة ممكن وبان ايضا ان الاجمال بخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا
 الاجمال برواية الى داود عن انس رايته رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فاوغل يده تحت
 العمامة فمسح برأسه وهذه كلها موقوفة على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرى على الكل ان الوضوء من وضعت في
 مكة وهذه الآية مقربة للحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيان فافهم ثم لما ابطال الاجمال اراد ان
 يشير الى ما نقل عن شمس الأئمة في اثبات اقراض مسح راس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضيه استيعابه
 ما تعدى الى المسح يتقنه واذ قد تعدى منها الى المحل بالباء فليزم التعدى الى الآلة بنقضه فليزم استيعاب السيد اذ هو الآلة وقد روى
 ربيع الراس قال يا فيفتي من هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل لكل جسده وانما الاطلاق للمسح المستوجب للسيد فليس

لمية فليس من غير علي هذا فالفرض بقدر الابد لا يربح الا تخميناً وورد في الشيخ ابن الهمام في فتح القدير انه لا يوزن حينئذ ان لا يتقن خبره والممار على طريق
 من غير امرار اليد وان حكم خلاف ذلك ولا يجهد ان يقال ان اجزاء ابدال النقص فان المقصود من امرار اليد والتبليغ وصول اليها الى الراس
 وقد وصل منها من غير امرار شتم كلام آخر هو ان الفعل هنا منزلة الملازم وليس المفعول مقدراً في نظم الكلام وانما في نظم الآلة من غير امرار
 من غير آلة فلا يتبر الا بما هو آلة تبادى به الصاق المسح بالراس وبالا استيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يتدعي هذا استيعاباً ليدفع لوقوع الفعل
 في نظم وصدي المسح اليه فبما هو آلة تبادى به الصاق المسح بالراس وبالا استيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يتدعي هذا استيعاباً ليدفع لوقوع الفعل
 بالنظر الى الدليل وجوب سلك المسح المتفق بالراس سواء كان على الكل او البعض اى بعض كان فانهم سلموا لاجمال في مثل قوله صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم رفع عن استحقاق الخطا والنيان اى فيما رفع الشئ ولم يرفع نفسه فلا يلاى الحسين الى عباد الله البصريين المتقربين لنا العرف
 في مثله قبل التبرجيم اى رفع العقوبة قبل اما تجوز الشئ بعقوبة او التقدير وهو المراد منها فان قيل ليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سواء
 قال وليس الضمان عقوبة الا ترى ان يجب على الجميع مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المعبون والانسان المالك واما وجوب الكفارة
 فلو ترك التثبيت والا عطايا الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجلون قالوا الاضمار منها مستعين بعد ما رفق
 نفس الخطا والاحتمال متكشرف رفع العقوبة ورفع الضمان ورفع الصحة ولا معين معين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فانهم
 مسكلم لاجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهروا اى فيما نفى حقيقة الشرعية ولم ينف وجوده اى خلاف الفاضل الى كبر
 من الشافعية لما ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منها نفى المسعى الشرعى سعين بالا رادة لانه امكن حقيقة فلا يترك الا بباحثه فلا اجمال الا
 اذا دل دليل من صريح على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينف شئ من اركانها وشرايطها فعمل على نفى الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ المقادير
 الكتاب ورواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن واقروا ما تيسر من القرآن في حديث بطريرك رواد البخاري وسلم
 عند تعليم الصلوة للابراى حين لم يعدل اركان الصلوة والا اى وان لم تثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبتت عرف اللغة وهو
 نفى الفائدة مثل الكلام الا ما افادوهوا المتقين بالا رادة فلا اجمال ايضا ولو قدر اتفاقا اى اتفاقا عرف الشرعى واللغوى لزم تقدير
 الصحة اى لا صلوة صحيحة الا بالظهور ولا يقدركمال لانه اى نفى الصحة اقرب الى نفى الذات من تقدير الكمال والجواز الاقرب الى حقيقة
 اولى فان ما لا يصح كالعقد فان قلت فيه الثبات باللغة بالترجيح والذى قال وبها ليس ثبات اللغة بالترجيح والراى بل هذا ترجيح
 لا رادة لبعض الجوازات المتحملة بالعرف في مثله اى فيما القدر الجوازات قال سطلع الماسر والامة والدي قدس سره اى الصحة راجع الى
 نفى الفائدة وهى في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة اى نفى مقتضى عرف اللغة فانهم المجلون قالوا العرف شرعاً فيه مختلف في الكمال
 والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركاً في شرعيته ولا معين فالاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فانهم
 الصحة راجع ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد والدليل خارج وعلى اصل الحقيقة يحمل على معنى الذات وبها حقيقة
 فلا مسامحة للاطلاع اقول انهم يدعى تقدير العرف شرعاً في الكمال والصحة فاللزام له الا ولى في دليل التمسك به قوله ان
 ثبت فيه عرف اللغة لعين ممنوعة في زعمه تامل فانه يدفع بالاستقراء مسكلم لاجمال في اليد والقطع فلما اجمال في قوله لعل
 السارق والساوقة فاقطعوا ايديهما اى حصل ان لاجمال فيه باعتبار سقوطه في النفسها وسقوطه قليلاً قالوا انهم في لاجمال
 فنعم في الآية اجمال من جهة انها اليد لانه لكل الى الشك بجهة قوله لم بعض اليد والقطع للمابة ومنه سمي اليقين قطعاً لانه يبين مخبر

وترجع اراوة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفى الاجمال ليس ثباتا للوضع حتى يرد عليه ان ثبات اللغة بالترجيح وهو معنى هذه
كما ظن في المختصر ثبات الارادة بالترجيح ولا نفي عنه كمنه مدح بان المنظمة لا يعارض الملائمة وما ذكره لغيره منظمة اراوة المعنيين بترجيح كثر
الفائدة وبهنا غلبت وجود الحقائق بمعنى واحد اراوة من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر الجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما سارا
كونه لهما مع عدم ظهور احدهما هو معنى الحمل ونهاير شكك الى انهم اراوة التساوي بالمعنى وح لا يتصور قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا
يعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فليزعم عدم الظهور فعليا بالنظر في الامارات فانهم مسئلة كلام لهم محملان بيان اللغة وميان الحكم الشرعي
فمن الشارح اى فحال كونه صادرا من الشارح ليس محمل بل يحيل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فافوقها جماعة فانه
سحتم لبيان ان الجماعة مضمومة للاثنين فانها اذ ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنفقد بالاشئين فانها لما عرفت لغير الاحكام الشرعية
لا لغير الموضوعات الغورية لان الشارح انما بعثنا ديا الى احكام التدريس السعادة الابدية نعرفه بمرج بيان الحكم فلا اجمال الجملون قالوا يصلح لهما
اى البيان اللغة والحكم والاعرف لاحدهما وهو المحمل فلنا لا نسلم انه لا يعرف بل عرفة معرف لبيان الحكم فانهم مسئلة لفظ حقيقة شرعية بان يوضع
لغة في الشرع كما اختار المصنف لما قالوا لا يستعمل مجازا فغلب وسحر بالحقيقة الغورية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالفتح للعقد شرعا
باحدا الوجيين المذكورين والوطى لغة اذا صدر من الشارح ولم يعلم صطلح النحاطب واما اذا علم صطلح النحاطب لغيره فبقرينة فحين المراد فلا
سجال لتوهم الاجمال فلما تاتي الخلاف الذي اجد في ذكره واختاره انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اذ احكام
رواه مسلم في حديث طويل قدمه للشرعي في اللغة اى كمنه صوم يوم آخر قد تقدم وكذا في النفي نحو لصلوة الابطهور قال القاضي كى
اللفظ محمل فيها اى في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذا قلنا ما اذ اوقه من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي اللغة محمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال وراى العاى رابع المذاهب يقوم منهم الا مدى هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي وليس محملا في اللغة بل فيه لغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام في الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشبهة عند انتفاء
القضية الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فمؤامقة ومن شاليعه عنه بالاختار انما هو فيما استعمل بعد سحر المعنى اللغوي
فانهم لنا عرفة ليقض ظهوره في اى في معنى الشرعي مطلقا اى في الاثبات والنفي فيجلى عليه من الاطلاق ولما لى الامام في الاسلام ان يظهر
ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظات مجازات ونحفي صلا المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند تنقيته الصحة داخله في مقامهم
هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في اللغة قال الا ان حجة الحقيقة في النفي مجاز شرعي فانه يراى سجا البنية لخصوصية المشابة لأم
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فمادى والتحقيق انك قد عرفت في فضل اللغة ان من الحقائق ما اعتبره الشارع وجعلها
مناط الاحكام لخصوصية واعتبار الامور شرطا وادنا لها فالله الواقع عندنا لى راحة كما هو فلاننا لى فملا محمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقة ويكون الشبهة عنه مشروعا وصحيا باصله منها وقاسدا لوصفه اذا علم بدليل مساواة لا يكون الفساد الالفقدان شرطا وكن
والفقوة والركن او الشرط من استحالات فلا يصح تعلق اللغة سجا وتعلق اللغة يكون على سبيل الحقيقة واذا وادى في الكلام صورة النفي متعلق
بما مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في اللغة فجعل مجازا عن اللغة فاما لى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
والما في ببنه لى تلك ومن ههنا ظر انه يحيل في نحو لصلوة الابطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله بذا ولعل لفظ النفي من ههنا النسخ
والصحيح الا ان عند الحقيقة في اللغة مجازا وادى لفظ التعلق بالحقيقة الشرعية الفالمة الا كان او الشرط ولا يخفى ما فيه من التعلقت

والشيخ خارج عن البيان لانه لم يرفع بعد تحقق ومخاذا الكلام انما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل وانما لم يبق ما البقاء ليس من ملولات الكلام فتدبر فقد وضع الفرق بين الاستثناء والشروط والشيخ في كون الاول تغييرا والثاني ثباتا خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة في اقسام كل ما دلالة السكوت هناك في اليمين كما يكون كالمنطوق في الوضع كقول الله تعالى وورثة ابواه فقط لا وارثا اخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلا امره الثلث والى السكوت عن نصيب الابان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان وان لم يعلم انه عصبته فيه فرفع لما يورثه وان الالبوة يلزمه العصبية والعصبية خارجة الياتي فالدلالة من قبيل الاشارة وقلة تفسير بان كون الثلث لاحد ما مع حصول الوراثية فيها يلزمه كون الباقي للباقي منها فاما الدلالة التي لا دلالة له اسبغوا واجوب ببيع الزوم نانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان للزوم العرفي كاف وفيها لزوم في العرف قطعاً ولا جواب الى ابانه لا اثبات بين دلالة التام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال من اللام في الاسلام ساقط عن حمله مثال آخر قال الله تعالى ولا تأخذوا مما غنمتم شيئا مما ان يخافوا ان لا يقيموا حد ولا يقيموا حد ولا يقيموا حد فلهذا جازع عليها فيما اقدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجية حال الخلع وهو لا يقدرا ولا يقدت ففعل الزوج ولا بد من فعله ففعل ان فعله هو المذكور مساقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لما كان زعم اللام المشافعي في احد القولين ان يفسح لطلاق حتى لو خرج اياها بعد الخلع من غير تحلل الزوج الاخر لا يملك الاطلاقين خلافا له ولما صار طلاقا في الطلاق يفسح نزع ملكا الى الفسخ والعدة يقع الطلاق بعد الخلع في العدة فيلزم من المتخلفه صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام في الاسلام هذه الفرقة ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكنة على حكم السكوت كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امرأة فطلبها حرة واشترى امته يزعمها ملكا للبايع فولدت له ولد ثم طهرها امته المستحق ولده المغرور حرة بالقيمة على ذلك انقضاء اجماع الصحابة وهذا ان الله تعالى عليهم وسكوتوا عن تبين تقويم منافعهم وتعيين القيمة في السكوت عدم لقومهما شرعا للموكل فلا يلزمه قيمة المنافع عليه والا اسمى وان كان لقومها للموكل لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان عند الحاجة والصحابة صحفون منها نسكوتهم منبهة اجماعهم بدلالة حالهم المشقة ثابتة ولا تقدم ولا تأخر ومنه اسمى هذا القسم سكوت الكبير ولو بالعدة عند الاستئذان اسمى عند استئذان على اياها بالكلح فانه يدل على رضا لان حياها ما منع عن التكلم بالرضا صرحا ولو بغيره ما روى الشيخان عن عمر ابن الخطاب عايشة الصدقة رضي الله تعالى عنها قلت لیسنا من النساء قال نعم قلت ان البكر لیس فی فستکت فقال سکتوا اذ بنا ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب ثوب او ثقبه قالوا للشفعة شرط منها طلب الموانبة هو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخذ الى القضاء والحجس طلبت شفعة على انتاره الامام الكوفي من الرواية والاكثر ان على انتا بطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقرأ الكتاب الى آخره طلبت شفعة وهذا الظاهر فيه وهو طلبها عن البايع ان كان فاندأ عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد وفيها يمكن اثباتها عند القاضي وهو تدلوا بالالسكوت وليل للاعرض فانه لو لم يكن موعضا لطلبه والالزم لتقرير ولهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض مصنوعة اذ كثر ما يسكنه على عن طلب حقه على ارادة ثم لطلبه بعد لوم او بعد فراغه عن الاشتغال بالضرورة كييف ويل هذا الحق الاكسائر المحقوق ولا يبطل بالتأخير مدة مديدة فكذلك انما او اما التفسير فانما يلزم لو اخذ الى ان يصرف المشتري اما التأخير عن الحجس فكذلك فان قلت قد يستدل في البداية بقوله عليه السلام على انه واهما به وسلم للشفعة لمن ثابت قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب الموانبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت ومنه على الاعراض ثم اشتراط طلب المقرير من اين هذا فانهم ومنها طلب المحضومة وهو طلبها عند القاضي ومنها انها يحتاج اليها اعرض المشتري او البائع عن اعطائه حقه ولا يجب تعجيله حتى لو اخذ مدة مديدة لا يتبطل وعن الامام محمد ان ليس له التأخير الى ما وراة الشهر من قدر بر ومنه سكوته للموكل عند ريقه عبده بيع وكثيرا على قصد التجارة فكذا السكوت منه رضا به فيصير ما وراة فينقذ لقصرة فاته ويترك البليون التي تحقت على رقبته لان الظاهر

من حاله فانه قد اقرض به والارزق التعزير المنه انما هو السوف يعاملون معاهما والاعط استيفاء الديون من كسبه ثم رقبته ولو لم يكن يا قدونا تاجر فيكونهم
الى بالعدل المتق فتصرفون فان دفع قول زفر الشافعي انه يحتمل كون سكوت لفظ الغيظ عليه ليمرر وقت المسبالات ليعمل فلا يكون رضا به فلا يصير ما ذونا
وجاء دفع آنا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التعزير فلا ينافي في الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت وقفا للفظ البقيع فيها
تصرف فيها السكوت كعامة عشرة وراهم فالماثة ايضا وراهم اتفاقا لتعارف السكوت عن مميزة عددا واقرن به عدد مقرون مع مميزة اعتمادا على الفهم ففي
التعارف الثبوت على اذنية بخلاف على يد غيره لا يكون ماثة وراهم ولما يوجب اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارض وتختلف في له على ماثة ودرهم فغيره
مبين ويكون الماثة وراهم وعند الشافعي الماثة يحمل يتوقف على بيان المقارنة لتعارف السكوت عن مميزة عدد مع ارامة عطف عليها الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كسبها انما على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للعرف ولتخفيف الشافعية قالوا العطف منبأه على الفاعل لانه الاصل فيه ومنه
التفسير على الاحتكاك فدل القمع المذكور لنفسه فلا يكون الماثة وراهم ولا يخفى ضعفه فانما لا نقول ان المعطوف تفسير له والمعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ما سكنت عن مميزة المعطوف عليه لانه المعطوف على نه من جنسيتها فلا ينافي في القياس بالانقضاء بالصورة المتفق عليها وهي له ماثة وعشرة وراهم لان العطف لا بد منه
من الغائبة وراهم انه غير ارفقان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار الميزة ثم الراحهم مميزة عنهما على التنازع بين العالمين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فافهم ثم منها كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انها من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق على ان المقدركا للمعطوف فلا يكون من الباب وهو
ولله السكوت الا ان العليم السكوت بحيث يشمل التقدير ويلا بالمنطوق للمعطوف صراحة **مسألة** يصح البيان للمجمل او غيره بالفعل كالقول انما يصح
بالقول خلافا للشروية لا يعتد بهم لانا الفعل الصالح للبين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا ففهم المراد منه قطعاً فيصير
بينا كالقول بل اولى منه ليس كجرك المعانيه بالفعل معانين والقول خبرني البشروى احمد وابن حبان مرفوعا ليس كجرك المعانيه فان المتأخرين
ابن عمران عاصم توبه من بعده فلم يبق للمالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدرر المنشورة برواية احمد وعبد بن حميد البزاز ابن ابي حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس لمعانين كالجوابه ربه تبارك وتعالى ان قومه فتوا العبد فلم يبق الالواح فلما رآهم وعانيم القى الالواح
فتكسر وكسر لعل هذا كان مثلاً فتكسر به رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع الشل ليس كجرك المعانيه
والله اعلم ولنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله لكثير من المكلفين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني في اصلي رواه البخاري
في حديث طبري **مسألة** صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روي مسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على احطه يوم النحر فيقول
ليأخذوا عني مناسككم لعل الحاج بعد حجتي هذا يدل عليه اي على انه عليه وعلى الله واصحابه وسلم من بالفعل اقول لان معناه اسي معني كل من الحج يثني افعلاوا القهرون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التخرير وقيل فيه فعله هذا اي كون الحج يثني كاشفين عن بيان النفس يدل
ان بيانه بالشرع فبطل الدليل الاول من كون الفعل مفعلا لان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع وليغو الفعل اذ بكفاية وليس كما
ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال وهما مجتمعتان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الودع اعلم يوم النحر
وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروض من قبل وكان المحاطبون يعرفون الصلوة والحج والصلين ويحج نليس هذا اشارة الى بيان حمل
بل الحديث الاول البيان ندب الصلوة مثل صلوة صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتقة على المنذوبات ويسن من الامر للبيات الحجية الثاني
بيان ان امر الحج مقترن على ما فعلت ولا يشع شئ من افعاله فخذوا عني هذا النحر وانكروا النحر السابق فليس هذا من الباب شئ واما الايراد بان خذوا عني
في القول والفعل ولا حجة في تبين الفعل فتدفع بان العام كالتخاص فيفيد ان الفعل يصلح بياناً فانه من المنكرين قالوا الفعل طول من القول فيلزم

سبح اسمك يا ذا الجلال والإكرام

باب

الاسم الاول

خشية الشيطان فتركوا الجمل ولا يجوز لك بالقرآن عند تليغ المبلغ لاجل التعجيل فان علينا جميعه في صدر رك وعلينا قرا نكس اياه فاذا قرآن لبسان جبريل
ما قرأه على قرا نكس اياه فاذا قرآن لبسان جبريل
وعلقت على الجمل فلو اقاد الترخي افاذا الترخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى في تكون البيان على المدسوخين كون الجمع في الصدر والقرأة
عليه ومنه الا واجب وجود البيان بعد الجمل مترجعا بل الحق ان تم ههنا الانتقال من مطلب الى آخر لعدم الترخي بين المضمونين والجمع والتداعل
ان علينا الجمع والقرأة ثم علينا شئ آخر هو البيان والتفسير فاقم ولنا ثانيا آيات الصدقة والزكاة فانها مجتلان بنيا بالفعل والقول بتدريج
ولم ينادر بعد القول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا لزوم الاعتقاد اجمالا ثم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل في وقته يعني التأخير
مشتتل على فائدة عظيمة فيجوز استدلال على المختار ايضا بقوله تعالى ان التدبير مكرم ان تدبروا بقرة قالوا اتخذنا من دونه اولاد ان يكون
من العاجلين قالوا ارح لنا ربك بين لنا ما هي قال انه يقول انما البقرة لا تارض ولا تكبر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى اخر القصة والبقرة
الما سورة كانت متعينة عند التدبير ليل البيان سوخر اولو لم يكن بياننا كان الماسو ر متجدا وادبو باطل فانه لم يوسم متجدا اتفاقا فبقين البيانية
مع التأخير ولا يخفى على المتأمل ان هذا المكان بياننا كان بيان تغير لا تفسير فليس من الباب لغم استدلال بها في كتب الشافعية حيث اخذوا
عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقا وتعيت بعد السؤال تشديد عليهم لما استنوا وطلبوا بيان النص مع علمهم بالمراد
فلا نسلم انه لم يؤمر واستجد لغم لم يؤمر والبيان ما امر به او لا بل امر والبقرة من افراد القول ابن عباس رئيس المفسرين الذي قال فيه
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم اللهم علم الكتاب رواه البخاري نوذبحوا اي البقرة لاجزائهم كمنهم شروا على انفسهم فشدد الله
عليهم رواه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا في البقرة كذا في الدرر المشهورة وفيها الضمير رواية البراءة عن ابي هريرة
مر فوعا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان نبي المسلمين لو اخذوا في البقرة بجرهم ذلك والجزات عنهم وفي رواية ابن ابي حاتم بزيادة
كمنهم شددوا واشدد الله عليهم ورواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم
با في البقرة كمنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بنيت لهم فاندفع ما تير أي ان الخصم لا يرى قول
الصحابة حجة على انه لا يريته في قياص الاحتمال فكيف للسند فافهم وبقوله تعالى وما كانوا يفعلون فانه ذم على عدم الامثال ولو كان محجوزا
من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل يقول الخصم المراد ما كانوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يحسنه كيف وقد كانوا استنوا عن الامثال
من قبل حيث قالوا اتخذنا من دونه اولاد حتى اكد رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه بالصلوة والسلام وقال عوذوا بالتدان اكون من
الساكنين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل
وفصل الخصومة فافهم المنكر وان قالوا ولا التأخير مغل بالفعل للجمل بالمراد والجهول لا يوقى به فلا يجوز قلنا لا كلف قبل البيان
فلا شدة في الاخلال بالفعل وثانيا انه اصى الخطاب بالجمل قبل البيان كما لخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنه في عدم الالف اولا
ثم بين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه اصى الخطاب بالمهمل لفرق بينهما فانه اصى الخطاب بالجمل ليعيدان المراد احدهما في تقدير معرفة الحكم محال
فيعدم على فعله وليصدق به جمل فافهم قلنا لا يفسد شيئا فصرح قيل في التحقير وكتب الشافعية اذا جاز تأخير بيان الجمل فجاز تأخير
اسماع الخصم الذي هو من بيان التغير اولى لان عدم اسماء سهل من عدم البيان اى عدم وجوده ونى التأخير لعدم وفي عدم
الاسماء الوجود وقيل اندفع ما في التحريم من منع الاولوية مسندا بان العام في هذه الصورة ارى به يستغنى عن ذكره بعد فهمه وعدم الالف

١٠

ارادة المتكلم فهو كالمجمل وشدد عليه بان لم يفرق بين عدم التخصص وعدم سماعه ومقصود التحريم ان اذا لم يسمع الخطاب به فوجوده كعدمه فان اجماله بالمراد
باق عنده وكان به المانع وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعية فقد قيل به او ليعقد وهو غير مراد على
هذا الفرض وهو تحصيله وليس بجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان فقد سبق مرارا فريد عليه استدلاله كقولنا في بيان سبب التماس
فاطمة الزهراء اسمعت بقوله تعالى اوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المتخصص من قوله صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ما ذكرناه
صدقه قلنا لو سلم انه متخصص فليس فيه تاخير الاسماع عن الكل فكلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد
بل لتبليغ الى البعض فاسماعه التخصص كاف فانه يبين الحكم والمردع عنه فيحصل بالقبول عند غيره وقد يجوز ايضا استخرا اسمعت فتسيت فتدبر سبب القطع
في الحكم الثابت من الجمل من طهية البيان خلافا لاكثر التحفيرة اذا بين الجمل القطع بالشك كالكتاب والخبر المتواتر تحجبه واحد قطعه الدلالة لقل
مطلع الاسرار الالهية والهدى قدس سره لا شرفه كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام والفكر صاحب الكشف النكارا بلوغا وسدلا بما اشار اليه المصنف
بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطع به الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن في الحكم الثابت متطوفا في غاية
ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادرا احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة سعة اللفظ وتبادرا المعنى من قطعه بالشك لوجوب القطع اليقينية
ذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه وسمو له بالمبين احتمال غلظا في المتبادر وهو احتمال لا يعبر عنه فاولقه فلما تضمن
القطع بالمعنى الاعم وهذا المعنى كما يقال النص قطع مع احتمال التاميل وعلى هذا فلان سلم ان هذا الحكم لازم من القطع والظن سمعنا انما سمعناه
بل لقطع المتبادر منه هو انما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظن له دخل في الاقادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا بخلاف الظاهر المتواتر
بظنه فان هذا الصرف لا يوجب تبادرا المصروف اليه بل انما يفهم بكذا حفظ القرنية فاذا كانت القرنية منطوية محتملة فانهم المعنى ايضا محتمل فتأمل فانه صرح
تأمل لقاطعون فالو خبر الواحد يوجب الظن قطعاً لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعاً لانه ضد للتأكد واذا ثبت الترجيح قطعاً فبطل
المساواة قطعاً وهو ظاهر فانه لرفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعاً وقد فرض المقتضى للقطعي قطعاً لانه الكتاب والخبر المتواتر فلو سلم الحكم
قطعاً قلنا ان مقتضى مبرزة المراد من المشترك بالهدى غير الخبر الذي يفيد الظن قطعاً فان مقتضيات الدليل جارية فيه فيقول الحق ليلعلم انما لا نسلم ان
الظن مرجح قطعاً بل انما يرجح ظناً فلم يرفع المانع قطعاً ان قيل لو كان الظن مرجحاً لكان اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابلان جازماً وهما لازم
اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلاً قلت اللازم من ترجيح الظن ظناً صدق قولنا الظن ليس مرجحاً وهما لانه مقابلان جازماً وهما لازم
يجوز ان يفتقروا الظن وهما لان السالبة قد اصدق بانشار الموضوع وهذه الامتياز بنا على ان الخبر من الاعا وفيه زلزالا في الروى فيجوز ان يفتقروا من بين
والسرفية ان قولنا الظن مرجح قطعاً مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظناً وقولنا الظن ليس مرجحاً ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي في اشتراط
الممكنة فيجوز اجتماع بينهما اي بين نهين التقصيتين فلا يلزم الاجماع بين الظن والمساواة فتفكر فان في كل ما ظاهر ان الوصف في نهين التقصيتين
عين الذات فنقولنا الظن مرجح قطعاً ضرورة معناه مرجح ما دام موجوداً ولا شك في التماثل بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا
الظنون راجح قطعاً مشروطة عامة والظنون ليس احجاءها ممكنة عامة قلت لا يفتق فان المستدل لم يافتقهما في الدليل وانما افتقدها في الظن فلو افتقدها
وربما يوجب ان الضرورة فيه مقبولة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجوداً او امكان عدم الترجيح حال عدم فالمراد بالمشروط المشروط بغيره
الوجود والممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا اقر مطلع الاسرار الالهية والهدى قدس سره العزيم ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعاً
لما هو موجودا انما تقع المانع في حال وجوده فلو لم القطعية حال وجوده فلو لم المطلوب لان الدعوى القطعية لبعينين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

بعضها على الآخر فالقول المأثور في نسخ حكم كذا ليس بخص ولا اطلاق بالذات بل هو دليل على ان نسخ حكمه على التام عليه في كل وقت فانه
 ليس ايضا بالاصح الا انما بالذات بل هو كما شئت من بقرينة ان فعل الرسول مع تقيير الله تعالى عليه لا يكون من غير وجه وادور النص دليل على صحة
 قول المصنف عليه في تعريفه بالباطن والجواب اننا لا نسلم انه دليل على صحة بل عينة فانه كما ان الحكم ليس الا ما فعل كذا لا نسخ ليس الا لا لفعل عرفا فمما اشار
 الى انه لا يصح الاشتقاق الا ان لم يثبت ان من هذا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يقع في الكلام النفسي والطلاق النص عليه بعد اعيد
 منه اطلاق اللفظ وبما في حقه توصيفه بالذات فانه المدلول على ما وقع على سنة المتأخرين الا ان لم يثبت اطلاق النسخ على اللفظ المصنف كما لا يشعر به قوله
 عرفا فتدبر ثم هذا التعريف ينبغي على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في سنة على تعالى فليس هناك نسخ بل انما هو بيان انما الذي في وقت
 به وبما يتخلل الاول فانه منته على انه غير موقت بل مطلق ارفع بالنسخ فحين المحدثين فمما قال بان الحاشية انما في لفظ لان صراحة ما لم يثبت في الاول
 المتعلق بالظنون المستمرة قبل ورود النص وهو المأثور بانها اذ الحكم ليس لغير النسخ الا انما الحكم الى ان يحد من وهو ارفع التعلق بالظنون لبقاء فيقول النسخ الى التخصيص
 شئ بعد الاداء وهو المرفوع وبما في حقه القدم فاذن ليس النسخ الا انما الحكم الى ان يحد من وهو ارفع التعلق بالظنون لبقاء فيقول النسخ الى التخصيص
 يكون في الا زمان مثله في الافراد والحق انه خلاف مصححي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علم تعالى بل كان متنا ولا لكل اى كان متنا بل لا يلزم
 فكان نسخ حكمه المقتضى للدوام ولا يلزم التكاثر لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما في الثاني الاول وكان الخطاب في علم تعالى مختصا ببعض
 من الازمنة وهو اى الزمان الذي ورد فيه النسخ كمن لم ينزل القيد عند نزول المنسوخ وكان نسخ ما لم يزل الا انه المقتضى به الحكم عند الله تعالى فاما في
 بالرفع وبما في الاول وبيان الاصل الثاني والاول اى يكون النسخ مرفعا بالذات لا مرفعا بالوقت كالقتل عند المنع لانهم يقولون القتل كان
 حيوية قد ارفع بالقتل لولا القتل لبق حيا والثاني اى يكون حكم المنسوخ مقتضى والذات بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة في القتل
 ميت باجابه عندنا واذا جاء الاجل لا يساخر ولا يستقدم والقتل انما هو على ما معنى الاجل ولولا القتل لما لم يجزى اجماع اقول بكونه الثاني ان النسخ مرفع
 بالضرورة كترجيح الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نسخا بخير الاخوات انما الصلح بقدره فاما مطلق بالكل وفيه نكاحا عيدا من
 الجائز ان يكون اجتهاد في نسخ الحكم لانه الضرورات لكن يكون تشريعا واما كيفيه فانه قد بقي الى زمان نوع عليه السلام من امة قد تكلم الله ما في
 البين بخير الاخوات واليه ان يكون نسخ ما شرع للضرورة معيدا بآية ان نسخها عندنا في الضرورة قد سب ويلي الاول ان الله المدة لم يثبت
 التعلق مستمر فليس نسخ الا دفة فتدبر قال مطلق الامر بالامية والذات قد سبوه الاصل ليس من جعل النسخ محمولا على هذا الوجه جميعا والى
 بحجة اليه ايم فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكم على الله تعالى بما لم يهد اليه اليل والحكم به الجهد في القول
 كل الاحكام موقفا في علم الله تعالى عند احد ولا لكل موبد اعنه احد فلا يصح فلا يمكن احدهما من احد الدعوى مطلقا والغير فاما بيان الاصل في قوله تعالى
 قبل محبي وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقتضى القيد التام بمرام مطلقا حصة اسم مقتضى الوقت لم يثبت في التام بمرام
 له عند الله تعالى على اهل سبعين تعدد التوبة والتدبير سبعا ليعلم هذا الاجل فاما اذا كان الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من الذين انما حكمه
 باجله بامية الله سبحانه وظهور الامية ليس الا بهذا المرفوع فمن نظر الى الاول عرف بانها اذ الحكم المقتضى عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرف بانها
 وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى عنه في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلق
 ظاهره اليه في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيا ناصحنا في حق صاحب الشرع بيا دى على ما ذكرنا وقال في البديع اذا كان نسخ حيا ان
 صحيح النسخ يعني لكل واحد منها هذا اير شدك لم يمتنا ولا نطقن انه يلزم من كلام هذا الجرح الامام لفتد وحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

شيئا من انما لا يثبت في نسخ في زمانه والنسخ في زمانه ولا تعدد اصلا بل انما يقول وردوا نسخ بيان لاجل الحكم
 المنسوخ كانه مقدور في علم الله تعالى وامانه انما هو بانزال النسخ فله الامانة ذات وجهين بيان الاجل ورفعه بانزال النسخ ولا شك ان فيه لثبوت
 اصلا فانهم لا يشكروا عرف صاحب البريع ههنا بانها حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متنازع من موروه واعتبار العقيدة الاطلاق عن النسخ
 لان نسخ العقيدة لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتقاء الحكم بالرفع الوقت لا يسمي نسخا فالمراد به التوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم كما مطلق
 للتوقيت فان نسخ الوقت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحترازه بالنسخ عن الاجماع والعقيد فانها لا يكونان ناخمين وبالتالي خرج تخصيص ولا يخفى على
 المتأمل ان القبول والاعتراف والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج مسلكه اجمع اهل الشرائع من المسلمين والفقهاء على انه وصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم منوا
 خلافا لليهود والنصارى وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوت سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم منوا
 لا الى الامم كافة وهذا من غايجهما فثبت ان الاعتراف بالنبوت ولو الى جماعة لنزاع اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله وصحابه وسلم ومنتزع الكذب
 عليه كما هو شأن الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله وصحابه بالصلوة والسلام وحجج النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه والشمعونية منعه
 عقلا والعقائبة سمعا وجميع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الجاف من شياطين العقلة والظهور في العبادة اجمع اهل الشرائع على
 وقوعه خلافا لليهود والنصارى اه وهو لا يصح من مسلم اى ممن يدعى اسلامه لا يتناول وقداول بانه لا يمكن حقيقة النسخ لكن يتجشع من اطلاق
 هذا اللفظ ويسمي تخصيصا فان تخصيص الزمان اختصاص بالزمان وقيل النسخ عنده الابطال ونكره يدل عليه استدلاله وقيل نكره في شرعية وجوه
 فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم محال لانه لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلية فيجب في آخر
 مضرة فيجزم وهذا الشرب الدعا فان شرب واحد يقع في وقت فيا مبره الطيب ايضا فثبت عنده والشرع لا ايمان كالمطرب للابدان في
 اباته المنافع والمضار واما الوقوع اى وقوع النسخ في النبوة بيتهم آدم مطلقا اى غير تقيد لغاية تبرؤ من بناء من يدين في تيسير
 الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت موبجارية فكان يبرج لزامه هذا المأخوذ ولوامته الاخرى هذا وقدر
 ذلك في المشرع التي بعد ما بال اتفاق نبينا ومبكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنفخ عن هذا الحجر من الفلك كما في السفر الاول من
 التوراة جعلت كل دابة حية مأكلا لك ولذرتيك واطلقت ذكك كينات العشب فخلا الدم فلاتاكلوه ثم حرم منها كثير على الانسان سيما
 عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ وعلم ان الدليل القاطع على ثبوت
 وجوه الدلائل الدالة على نبوت محمد صلى الله عليه وآله وصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلها متواترا بحيث لا
 يتوجه اليه شبهة اهل التلبس ولا ينطو نورها باطفا احد من الحكماء الكبارين ثم انه عليه وعلى آله وصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع
 السابقة بشرعية المشرقة مشروق الشمس على نصف الدنيا فالقول بوقوع النسخ حق لا يعضها شبهة اهل التلبس والتلبس والمصالح انما ذكرها في التوراة
 انما هي الغاية مما تهم واجبة اذ هم على تكذيب باسملوكتا بانهم لا من عند الله سبحانه به استدلال تجريم السبت في شرعية موسى عليه السلام اى تجريم
 الاصطيد وقتل الحيونات ولو بحق فيه لجد اجماعه مطلقا عن غاية مطلقا في شرعية ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحابه الصلوة
 والسلام واستدل تجريم جميع الاحيتين في شرعية موسى عليه السلام ولجد من الشرائع اجد الاباة في شرعية يعقوب عليه السلام اى شرعية ابراهيم
 التي هو عليه وانما نسب لبيد لانه جميع بين الاثنين واستدل ايضا لوجوب التحنن عند تم ليوه الولادة وقيل في الثامن من شرعية موسى عليه السلام
 في شرعية ابراهيم عليه السلام وشي نبينا وعلى آله وصحابه واجوب ان هذه الاسرار لم يتعلق بها طاب في شرعية بل هذه قبل التجريم والوجوب

من غير عقيدة

كانت صياغة المباح لا يصلح الرفع مباح الاصل ليس منسوخ واعلم ان اكثر الحفظة وتعميم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا نسخ الاباحة الاصلية نسخا لان الحلق لم يتركوا
 سدا في وقت من الاوقات كما قال الله حال يحجب الانسان ان يترك حتى فلم يبق وقت الادوية مشرفة يروا اذا كان له ان يكون الاباحات شرعية والردة
 في شرعهم هو لا ينزله اعلم ان الشيخ الاسلام فخر الاسلام استدلى على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكيفية تقرروا ان الالفاظ لم يترك في حين سبيل بل وكلف بشريعة في
 من الابنية فلا شك ان الاشياء ومنها ما كانت على الوجوب ومنه على التحريم وكذا القول بالاباحة مطلقا باطل لا يبيح عدم الملوحة لاندرا في الشرع
 زمان الفترة وجعل هذا الجعل عذرا وقد بينا في الاحكام فها هو يود ان يرفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذا على الاباحة فغير تام وغير
 مطابق فانهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرع وعملت الامم بها من غير تكثير من النذر لم يصار بحكم التفسير من احكامها في احكام
 تلك الشرع فيكون رفعها برفع حكم شرعي وهو النسخ لم يعدل به الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاثنين في فعله في النسخ وكذا الاصل في
 والاختلاف فانه لم يمت من غير مس شعبة اول التلبس الشيعونية قالوا اولوا المكان الشيخ الحكمت ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرا من قبل
 فيه اى فالنسخ بدو وجعل احوال الامور والالافين حكمت ظهرت تعبت اى فوجبت من غير فائدة قلنا المصلحة تجب في الاحوال والحكم كان
 يعلم في الازل ان المصلحة تجب فان الكلام فيما بين ولا يفتقر لثبوتها ما يجرى من ثبوتها او يفتقر كذا كل ما يصل النسخ عندنا اليه فلا بد كذا ان اريد بالظهور الظهور
 للحكم بعد الجعل بفتحة رانه لم يظفر الآن بل كان ظاهرا من الازل ولا يلزم العيب في الملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجوب في الفعل
 والاتفاق به فلهذا هم البعد ومنه كيف انه كان لعلم من الازل انه ليجوز مصلحة فيه على ان الاشاعة والتابعين للنسخ ابي الحسن الشافعي تحتارون
 الدشق الثاني ويلتزمون عيشا فانهم لا يرون استحالة احكامهم على المصالح ان الله تعالى يفعل بالشيء وحكم ما يريد وقالوا انما الحكم الاول مقتضى
 بغاية نعدم الحكم لبعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او موبدا فلا يرفع للقناقض فان التباين يقتضيه لبقاء الحكم الى الابد
 والنسخ نيا فيه ولزوم تقدير الاخبار به اى بالتايد يكون المودع صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجرم بادية الصلوة في الشريعة وبخلاف
 عندكم قلنا المحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التايد فلا ينافي في الانتساح ولو سلم المحصر فنجيتا رانه مقتيد بالتايد فقد يكون التايد
 قيدا للفعل الواجب للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المودع كما في صم كل رمضان فان جميع الرضعات داخل في الخطاب فيكون كل
 رمضان محكوما بالوجوب في الجملة واذا مات القطع الوجوب تطوع والفرق بين الوجوب المتعلق بالمودع والوجوب بالمودع للفعل ظاهر الاستدلال
 فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقا بمقتدا بالتايد هذا يرجع الى منع المحصر ببدء احتمال انه مطلق
 فهو المنع الاول وسند السند هو سلم انه قيد للوجوب وحكم مقتيد بالتايد هو الحق فانه الظاهر كما في المعنى ليقيد التايد بغيره في الله بالشيء ويثبت بالشيء
 فله ان يحكم بحكم مودع ثم يرفع ويحجبه كيف ولم من ظاهر تترك بالنص بالحكم المودع والمكان لظاهر في البقاء ولكن الناسخ لنسخ في الارتفاع في الملازمة
 لم فتدبر فان الناسخ رافع للحكم المودع ولا يلزمه لبقاء الحكم واما الملازمة الثانية فلا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتايد
 مطلقا وانما يلزم فيها النسخ وبطلان اللازم فيم بل هو المطلوب واما الجرم بالشريعة فباعتبار الخبر الصادق به: انما لا يحل النسخ لاسيما انما لا يحل
 وهو خبر غير عموما لا يغير في الملازمة الثانية ممنوعة فانهم وقالوا انما لنا لوجاز نسخ فعل فاما قبل الوجوب فله فهو عدم اصله فلا يكون نسخا لانه عدم طارئة
 لبعده فلا يصح رفعه والا كان تحصيل السحاصل كما قال اصحاب الخبر والافتاق ان تاثير العلة حال لوجوه تحصيلها اصل غلا يصور كذا في الشرح
 الشرح وقال المصلح لان الفعل عرض غير فاعيد عدم الجرمى بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافعة ولا يمكن ان يوجد ذلك الجرم في مرة اخرى حتى يكون
 عدمه مرفوعا بهذا النوع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله على هذا يكون الدليل مخصوصا بالفعال الغير القارة فتدبر ومعه فيلزم اجتماع

لا يوجب اعتدال الاحكام فانه يجوز ان يعمل حين الحرج ان يكون شريعة سابقة والى غير ذلك ان يكون الاجابة
الانتماء فلا يوجب ولا يقولوا وجب فانما يوجب التقيد الى زمان بعينه عليه السلام وسلم وجب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التحصيل لا جمالي في الاحكام وهو لا ينفي الشئ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينبغي بالاعتناء الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
الشيء في شئ فقدره احسن التدبير مسئلة الشئ وقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعرضي الي مسلم الجاحظ المعترض في خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقوله لنا الشيخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة ثبات الواحد للاثنتين عند ياروي البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا اثنين وان يكن منكم اية يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر احد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم لان خفت الله علمكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا الشيخ الاعتداد بالحوال قال له تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصيوتا لازواجهم مثا فاعلى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيها فعلن في انفسهن من معروف بآية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة اقالا آية الاولى فينبغي وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سبعة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ عدولته بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل وامات وترك امرأته اعتدت سبعة في بيتة ينفق عليها من
ماله ثم نزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة فبذرة مرة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فتمت بها ان يقع
ما في بطنها وقال في ميراثها ولهن ربع ما تركته فبين ميراث المرأة ترك الوصية والنفقة فاذ لم يكن اهلها فلا جناح عليها ان تتزين و
تتقنع وتعرض للترجيح فذلك المعروف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال بن الزبير قتلت اعدان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسخها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة فتمت بكتبتها فقال يا ابن اخي
لا غير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصواب بالشيء وقول الصحابة فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومنها
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرة انما هو بالوصية ان شاركت سكنت في وصيتها وان شاركت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاز الميراث فنسخ السكنى فتعد حيث شاركت فلا سكنى لها بعد اذ اخلت ماسقة
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة مشوخ فانه قد عمل به اذا حمل قد عكث حولا وعدة الحمل وضع الحمل والجواب ان
العبرة بهما للوضع وحدهما السنة لا غير فليس فيه عمل بالمنسوخ وهو سلم ان العبرة بهذا السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا للاحاطة حتى يقول تعالى في سورة القرآن لا ياتيه الباطل من بين يديه فلا يطمئئ شيء منه
بالناسخ قلنا الشيخ ليس باطل بل منسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى لان العمل باحدهما يقطع بالآخر على ان النسخ مجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا يتيسر اصلا فافهم مسئلة يجوز ان نسخ قبل التمكن من العمل به فكل من الاعتقاد وعليه شيخنا ان الامان في الاسلام
وتمسك لا تمتد فان قلت فامى فائدة في التكليف ثم الشئ قبل التمكن قال وهو امى الاعتقاد ورسا لطاعات واصل العبادات وهو حاصل
فامى فائدة يكون فبها وبذا غير ان عند هذا العبد فانه بيان الاعتقاد عمل اما في راسا لطاعات لكن اذا كان مطالب بالواقع وبهذا
المفروض ان لا وجوب وفيت التمكن كيف وهو ان كان حسانية فلا يصح تعالى النهي الناسخ به فانه فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه قبل
لا وجوب لانه ان تمكن شرط التكليف عند الوجوب لا يتحقق الا بما هو حسن واليه في لا يخلق الله ما يبرق في خلقه مع قطع النظر عن ورود الشريعة

الاشهر

مكباين في المبادى الاحكامية فاذا ليس في الواقع وجوب فلا اعتقاد به بفتح فلا يكون طاعت فتعلا عن كونه راسل لطاعات ومن ههنا ظهر منسار
ما ترون المفقود قد يكون الاعتقاد فقط دون الفعل وههنا من هذا القبيل فانهم علما فاجمهور المعتزلة وحبلى الخفيفة بل رؤساءهم
كالشيخ الامام ابى الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابى منصور الاثريري و الشيخ الامام الجصاص ابى بكر الرازي والقاسمي
الامام ابى زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المستلزم بالقبول وعلما فاجمهور المعتزلة والصيرفي من اشاعية بنا التكليف
قبل الفعل كما حصر في المبادى الاحكامية وهو ممكن قبل البرع ولا يلزم من ارتفاعه محال فمجرد وجوبه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن
من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالة نحو من عدم لاستلزامه محذورا وكيف لا يكون محالا فان مجرد
التكليف ينادى على نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكم رفعه والبنى عمالين للفتش مستحيل رفعه بان المقصود من
التكليف الابتلاء بالايمان بدو العزم على الفعل ليصير حسنة لا الابتلاء بالرفع للفعل وهو فاسد لان الفعل بل تصغر بالوجوب قبل
التمكن وهو تكليف بغير المقدر وراى عبد القشن فلا بد من حسنة فيه كما مر في باب الحكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا يبنى من الحكم او لم يتقدم
بالوجوب اصلا قالوا ابتلاء بالايمان به بتلا خطا في الواقع وطلب للجهد لم كذب فانهم وقد يدبر بانه يجوز ان يكون الفعل المنشوخ على حسنة والبنى
لغلبة قبح من غيره كالكذب لا سيما ويرى وهو ايضا فاسد فان غلبة جهة القبح بل هي بالغة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنشوخ
ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجب ومن وجه حر اما كالمصلحة في الارض المعصوية فانهم وقد يدبر ايضا بان المقصود من الخطا
فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة غير ما ذكره فوايد عظيمة وبها يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة
فاما لا ننكر هذه القواعد ونقول بل ينبغي اطلاق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالبنى عنه ولا يبيد تعلق التكليف فامى شئ ينسخ فانه
وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا النسخ مسند لان محض عقلا فالتكليف مقيد بشرط السكاة
فليس هناك ارتفاع سلك ان النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد عن بعض الافراد لفعل من التكليف
الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فانهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل كما
البنى النسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تثقيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المنقح واستدل على
الجواز ولا ينسخ بازاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بحسين صلوة
فروح الى موسى عليه السلام فقال سل لتخفيف فان امتك لا تطيق فسال فخطب عشرة اشهر برجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي
خمس فقدم الشيخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة يتكروا المعراج فلا يقوم حجة عليهم قالوا انكار المعتزلة مردود فان
ذلك من جملة ما لا يبيح العقل كما في المحجوبين وغيرهما واشتهروا كالشمس على نصف الدنيا لكن من لم يجعل الله نورا لم يزل
اعترض عليه ما قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يعترض على غيرهم ابى وجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الا
في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل فيه فانه لا ينبغي ان لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
قبل تبليغه الى الاممة فلم يعبر الاممة مكلف به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب بان المقصود ان الرسول صار مكافيا قبل الاممة وعتق
ثم نسخ قبل تحككه من الفعل فكذا يجوز في الاممة ان يؤمر بتبليغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن للفعل فلا يجواب عن هذا
الاستدلال ان التكليف بما رآه على تحصيله لا يتعلق الا بالبنى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازداد بعد وسلم دون الاممة لانه لم يبلغ اليهم

الحان الولد الذبح ولد بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نصل له تعالى في سورة هود ان المبعث به اسحق فوجب ان يسمي الله الان يقال ان النبي
 انما يسمي به اسم الله الذي نزل في سورة هود ان المبعث به اسحق فوجب ان يكون البشارة ان متقايين والذبح يرضى كل ليه البشارة
 المحروية في صحيح البخاري لينا والكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان اسم الله لم يلق اسمعيل عليهم السلام الا بعد بلوغه وتزوج مريم حين نبينا لولده
 والذبح انما هو بغيره حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فانهم انما اطلبنا الكلام في هذا الذي وجدت البعض لا عينين على الشيخ في قول الذبح
 اسحق وليعلم الناظر ان اطعن من غايته جهلهم ومن لم يحل له انوار احواله من نور فليزج الى ما كنا فيه فنقول ان اسم الله لم يلق في المناسخ
 ابنه وروى الاجياد وحى فامر به ولم يفعل فتركه ان كان مع ابتداء الوجوب حين التزم العصيان ولا عصيان الله يرى منه مع ان الله سبحانه
 اشنى عليه في هذا الامر فلم يلق الوجوب حين التزم فالتسخر لازم وقام الذبح العظيم مقامه واوروثا لاسلم الامر بغيره ولعل راسي روي
 فظنه امرافا نقلت روي الانبياء وحى وقد روي ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحى لكن لا تسلم انه وحى باراي مطلقا بل يحذر
 ان يكون وحيا بما يعبر به او يقول انه وحى بقر عليه وهما لم يقر عليه بل امر بغير الكسب واوروثا لاسلم الامر بالمقدسات من الانبياء
 وامر الله السكينة وقدر عمل به لا بالذبح فقط الوجوب فلا نسخ واوروثا لاسلم الامر بالذبح فذبح والتقم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقدير
 بانه ضرب صفته من نحاس على اسكن عنه ذبحه فلم يقطع اسكنه من مانع فاقبل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالاحمال
 فيمنع او لا يقع وقد يجب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يستلزم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلا مكان نقل
 ولو بسبب ضعيف ساقط لانه روي ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدرر المنتورة واوروثا لاسلم الامر بالذبح وعدم الالتئام به فترك الماسية
 به لان الفاريدل وقراني به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحقيقة قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ احكم بل ذلك احكم كان
 والنسخ هو انتفاء احكم ولم يكن بل كان ثباتا لان المحل الذي انفيه اليه لم يحل احكم على طريق الفاء دون النسخ فكان ذلك تبادلا استقر
 حكم الامر عند المحاطب في آخر الاحمال على ان المتبني منه في حق الابدان يصير متبنا فانه احكم اليه ما بالفاء ارا احاصل معزة الذبح مبتدأ بالصبر
 والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار الامر والبقاء وقسم في الكتاب فاء لا نسخا فثبت ان النسخ لم يكن بعد من كنهه انتهى
 كلامه الشرفية ويقول هذا العبار ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل حكم الذي كان عنه وهو فوج الفاء لا غير ثباتا لانتهيا لان المحل الذي
 اضيف اليه احكم في المناسخ لم يحل احكم في الواقع على طريقة الفاء بان يحل هذا الفاء فقط وهذا كان ابتداء منه تعالى لاسم الله واستقر عند المحاطب
 احكم الماسية على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الاحمال بعد الغرم على الذبح الولد وما قبله فثبت ان ما مور بغير الولد على طريقة النسخ
 في التبرار والغلط في التبرير واستقر هذا بعد الغرم على ما يقار ان قال في منه بهذا الذي في حق المذبح ان يكون قوله بانه منسبة احكم اليه
 في الرواية فقط لان يجب عليه ذبحه في الواقع وان يصير مكه بالفاء ارا احاصل لاصل معزة الذبح وان يصير مبتدأ بالصبر والمجاهدة فيقال
 ثوبا غليظا ومرتبعة رقيقة فليس الغرم على فوج الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
 استقرار المراد وهذا سمي الله تعالى فاء ولم يسمه نسخا واحاصل ان اسم الله عليه السلام لم يسم بغيره ابنه وانما امر بالفاء لكن ارى ان
 الفاء في صورة الابن كما ارى سيما العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة البعث بنسبه به اعطى فضلا لميل التبرير
 عمر عنه الله تعالى عنه لكن لم يصبر ديا و اسم الله لم يسم بغيره فثبت ان ما مور بغير الولد وهذا كان ابتداء منه له وولده واحكم بغير الفاء لم ينسخ
 ولما كان هذا امر بغير الفاء ولم ينسخ انتساعه وكان الشبهة الملققة به حجة حكم امامنا العام بوجوبه لا ضحية وهذا المحل صحيح وجهه الكلام

رحمته تعالى فقد يرجع الى الجواب الاول الا ان شاربى كلامه لم يحكموا عليه وقالوا مقصود محمد الله عليه السلام كان بالبر
بدرج الولد حقيقة فالنسخ كان واجبا وجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه سيقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
في شئ فانه انتفاء الحكم وبذلك يتبدل محل الحكم والمستثنى بالامر بالنسخ ثم جعل الفداء خلفا صيغة ذبح الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه
لا من حيث وقوع قربان في الخارج ولكن صيغة الفداء وابتداءه بصيغة فيطلي منزلة رفيعة وهذا هو مخرج نظر المعرو ولا يرد عليه ان الامر بنسخ الفداء
يدل على ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فحلية البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد
انه سبيلان اختلف قام مقام الاصل لكن الاصل صار حراما لغيره كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
قبل امتناع النسخ باسبابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ قد اتمى مرة بالتحلف فقد امتثل سقط الوجوب فبقى على ما كان عليه في المرة الاخرى
وهذا لغير ان النسخ في شئ فافهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محال للفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شئ وذبح الكبش شئ كما ان
صوم عاشورائى وصوم الشهر المبارك شئ فلا يصح الامتثال عن احدهما بايتان الاخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الهوا واجبا فلا يرتفع وجوب
الابايتان او ارتفاعه وايتان ما قام مقامه اول فنتبين الثاني وهو النسخ كذا الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملقاة وهو الولد ويكون
الوجوب لاصلا من ذبح الولد اذ ذبح الكبش كذا وجوبه وجوابنا سلمنا ان ذبح الولد شئ وذبح الكبش شئ الا ان اثنى خلف عنه فقام مقامه وجوب التحلف وجوب الاصل لا ترى
ان الوضوء واجب على امرين التيمم خلفه لان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل التطهارة وسقط التيمم وان الظاهر على المعذور
واجب التيمم خلفه ولو تركها حصل الظاهر لم يصح التيمم لكن ان ادعى سيقط عنه الظهور وان الظاهر لا يفي بتركه فقد علم ان وجوب التحلف لا ينافي
وجوب الاصل فكذلك ههنا والسريفة ان اختلف مما يحصل من المعصية المنوطة بالاصل فحصل مسقطا له فكذلك ههنا وجب الذبح على لزومه كما كان وانما
ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الايتان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجب ثلث هو ايتان خلفه هذا غاية الكلام الذي
حصل بهذا العبد الى ان يتأمل فيه الحق لا يجاوز عن التوجيه الاول فافهم وادرس خامسا لو سلم امتساح الوجوب فالامر موسع فلا يلزم بعضيان
لان التاميم كان جائزا الى حين التيقن والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالتيقن لمبادرة دليل التيقن قال والمبادرة لدفع مظنة المداسمة
من المناقطين سقيم الا فقا وكذا يقولوا هو لا يمثل امر احد حبا لابنه والاولى ان يقال لمبادرة المسارعة لا اداء الواجب اجيب بان الواجب
الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الامتساح كان واجبا وقد امتسح فهو نسخ قبل التمكن وهو غير واثق فان الوقت في الموسع اذ قد فعل
الواجب ففي بعض الوجوب التمكن من العمل في الاخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الامتساح قبل التمكن على الفعل صلا فالتيقن قدم من المعصية
ان التكليف في كل جزء مستجد قلت قد اجبت عنه سابقا فتذكره وادرس سادسا لو سلم انه مضيق فلا يتيقن ان ذبح الكبش لان الفداء بعد الشروع في
الفعل لكن لم يتم من غير تفصيله فبقاى فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثر مما تبينها بالسند ويدفع الثالث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
الوجوب فيندفع اولان وكذا يقتضي عدم وقوع المقدى عنه وقيد في الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت اضل ما تومر واعلم ان الايراد
الاول هو الحق المستلزم بالقبول واجبا لا طاعته والاذعان وقدم تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن تزيدك بها
فقول راي ابراهيم عليه وعلى نبينا واكم واصحاب الصلوة والسلام في المتنام ان يذبح ابنه وهذا المتنام كان معبر البنية والا لو شخ
فانه راي الذبح منه واتعلا انه راي له يومه ففرض على الابن طلبا للمشقة فقال في اري في المتنام اني اذ بك فانهظر ماذا ترى فظنت
ان ابنه امرنا على ان يذبحه لا لغيره اذ على امره فقد لصاحبه ظنه امر لكن اخطا في خلفه امر الذبح الولد كما يحل المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت اضل

منه

ما هو مستجد في انشاء الله من الصابرين وتقريرا في راسي ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالبا عادت عدم كون رواية معبر واما
وصل جنتها الى وجهها لا يظفر الخطا ونهال النسخ فلم ينقطع حلقه من البصيرة كما قيل في البصيرة ولا تقع الى قول من يقول
ان الانبياء كيف ينطقون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شيعة من اهل البدع كالروافض وغيرهم لم تر اهل الحق من
اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى بحجرون على الانبياء والخطا كما ظهر في اساري بدر من سيد العالم صلوات الله عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه جميعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحمر وفي الحكم لا حد المرائين مع كونه للآخر كما هو مشروح في المحجدين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعلن خيمه بارون عليه السلام بافان حين قال لمن سأل اهل عدل علم منك الا احد اعلم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبدا خضر كما اخرجته ليشجان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نوحه ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في اشارة الروا على هذا
الوجه وعدم الاعلام بالتبديل عظيمهما عليه السلام ونبيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقرر على الخطا اعلم الله تعالى
وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرواية واختار صيغة التثنية لم يقل صدقت في الرواية لانه لم يصدق فيه وانما صدقة ان هذا هو البلاء لمين
مرسل للبرج العظيم وسماه فدا على حسب نيل ابراهيم والا كان هذا الصل الواجب وفي هذا الخطا والعزم على فتح الولد سر آخر فيكون في شرحه
الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجمالي قدس سره في طلب منه ولقد ذكر من كلام الشيخ الاكبر تركا قال رضي الله عنه في قصص الحكم علم ايدنا الله
واياك ان ابراهيم خليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرت الخيال فلم يعير بما وكان كبشانه في صورة ابن
ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرواية ففقد رب من وهم ابراهيم بالزبح العظيم وهو تعبير رواية عند الله وهو لا يشع بالتجالي للصوري في جفوة
الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ان الله بتلك الصورة الاتري كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لاسير المؤمنين
الي كبر الصديق رضي الله تعالى عنه في تفسير الرواية اصابت بوجها واطارت بعضا فساله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطار فلم يقبل عليه
السلام قال تعالى يا ابراهيم حين ناداه ان ابراهيم قد صدقت الرواية وقال قد صدقت في الرواية لانه انك لانه ما عجز بالليل تحذيرهم بالرواية التي تعبير انتهى كلامه
المشرفة المنكرين للنسخ قبل التمكن قالوا الوجاز للنسخ لزوم صيرورة الشخص لواحد حال التمكن مأمورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من التمكن
في الواحد من الزمان لا يوم ولا ليل في عنه قلنا لا معية في التكليف حكم المنسوخ والناسخ والافى التعلق اى تعلق المحكمين به بل يرفع اجزاء الآثر
فلا يلزم صيرورة شيئا واحدا مأمورا ومنهيا في زمان واحد وقدر من زمانا في دفع هذا الجواب والاباس بالاجابة لانه لا يتردد موضوعا فاعلم ان تعلق التكليف
وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا التكليف فلا يشترط اذ لا التكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار التعلق واجبا في
الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت ايضا بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعافان قيل لمقصود من امر المنسوخ الاثبات بقصد القلب بالهوى والاك
عنه وقت التمكن قلت عقدا القلب شيئا ان كان هناك وجوب فيلزم ان لا يقرى وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقدا القلب
حفاظا الواقع والمطلوب بهما مر كبا فتدبر ولا تخطا قبل هذا الدليل مقفون بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيئا واحدا مأمورا بالمنسوخ
ومنهيا بالناسخ اقول لا انتقاض ممنوع فان الوقت في محمول النزاع متعدي فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى ابد ويكفي ان
بيان فيصيح بيان الادق قابل ولكن طرح حديث بيان الامد من ابدن وتقول لما كان الوقت في محمل النزاع متعديا فيخرج وتعلم ان الوجوب
به في وقت وارثا في وقت آخر فلا محذور اصل سوار كان النسخ نفس بيان بدق بقاء المنسوخ او الرث فاذا لم يقرر الدليل كذا
يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحمرت وقت النسخ لتوجه الفصل القبة ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفعة فان الجواب

قبل الرفع لانه لو دلى اصله لكان الرفع قبل الارتفاع لكن المقصود بهما الاشارة لعقد القابل وفي سائر العقود الا تيان بالفعل لكن
لعل المقصود بهما الارتفاع في الفعل وقت العمل وبالاتجاه فيه هو لازم من غير ذلك كما جعل الحسن والفتح فيهما كمنه قد بان ان العمل هو
الرفع التام قبل العمل كما وجب اليك اكثر من حقيقة الحقيقة مستلزم لا يجوز عند الحقيقة والمقدرة لرفع علم العمل لا يقبل حصة من الارتفاع وجوب الارتفاع وحرمة الكفر
وسائر العقائد الباطلة وقدم من قبل ان قلت الكل عند المستند غير الجارية كذلك لان حسن كل فعل وتجب عنه لذات الفعل وما
بالذات لا يتصل قلت بالغير قد غلب على ما بذاته فيختلف عنه بالذات كما في بدو منه المار وقدم في مبادي الاحكامية فيكون نسخ وجوب
الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعة النابيين للشيخ ابي الحسن الاستمري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعا قالوا لا يمان
والكفر بيان عندهم وما اوجب الشريعة فهو حسن وما حرم فهو حرام ومن ثم جوزوا نسخ جميع التكليف عقلا الا الامام حجة الاسلام الاخر
قدس سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل
تلك المعرفة بل يجب على المدعي على عقلا على اصول مل لا يعتزل وعادة على الايضاص اصول بل السنة القاطنين للبدعة كشرهم
والمدعي لثنتين الناسخ للعباد تفضلا منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا التكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد
ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو لعملي بالمسوخ ولو عمل به لا ثم قطعا فان العمل بالمسوخ حرام فهذا العقد مطلوب
منه وهو التكليف فتدبر واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره ما اولانا لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انشاخ
الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا ياشم وان عمل به مع هذا العلم فلا يثبغ الوجوب عليه فاعلموا ان الشك في امانيا فالتا الفرض انفاذ التكليف
اسالا بالاجاب والبالتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمسوخ مع العلم بالاشتم كيف صار هذا الحال حال انتفاء البعثت
فالافعال كلها على الاباحت فالعمل بالمسوخ والناسخ بيان فلا اشتم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في قلب العمل بالاحكام
المسوخة من غير فائدة فيلزم البعث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة او لا استحالة عند الاشعة في ايقاع الله تعالى
عبده في البعث فانهم والجواب عن كلام الامام اولاما قالوا اذا علمها يرفع التكليف بها لا تقطعه بعد العمل فاقاسينا
وبينه وقد ارفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا التكليف اصلا قيل الارتفاع بالفعل الى ارتفاع التكليف با تيان الفعل
اليسمي نسخا فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامثال
واجب بان النسخ انما هو التكليف المستمرة غير مستمرة لانه المستمرة معرفة النسخ والضرورية يتصور بقدرها
ولا يلزم عليك ان هذا انما يتم لو ارادوا ينسخ الجميع نسخ المستمرة منها ويصير النسخ لفظيا فان الامام غير منك
ايما بل جوزوا ناسخ نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فاذا الجواب ما قدم من من الوجوب لا غير فاني كما اقول
ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع كما رفع تكليفه مستقرا على النسخ اوجب تكليف اخر وهو معرفة ان
الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فوجد هذا التكليف ثم ارفع لانه من الجميع التي نسخت ولذا لا يلزم التسلسل فانه ان لم يرفع
هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وكذا او اما اذا كان نسخ
بنسخ الجميع فلا محذور فقال وهذا ايضا غير داف لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليف اخر لا بد من امثاله ولا يصح
انتفاء قبل الامثال الا لما حصل المقصود من التكليف ولو لا امثال لا يبقى على الذمة شي حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لان الجميع فانه

مسلطه الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابراهيمي الحكم الفقيه بل لا بد ان كسره في تناول جميع اهل القيد الا
 ان القيد في القيس تناول كل الابد وفي القيس عليه البعض المدين في النسخ منصوصه فدا جاز في تناول اهل القيد فكذا النسخ صوموا ابراهيمي
 واجب مستمرا اذ قيل لا يشترط الوجوب واما اذا كان خبرا فلا كلام فيه سبنا لانه نص موكد لا احتال فيه لغيره وهو المفسر في اهلنا فلا يصح
 امتناعه وفيه ان النصيحة والتاكيد لا يمنع النسخ من غير وهو قاضي منده قال النسخ للموكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يمتنع
 احتال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلنا فافهم وقيل بما سوا في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو منصور والمقرير في الشيخ الامام
 ابو بكر اجماعا والشيخان الامامان شمس الامنة والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما الذي في النسخ من
 التي في الاصل فمحملة لوجوده والعدم فمحملة ما بيده ثبت نصا وما بيده ثبت دلالة وتوقيتا لالتا بيده صرحا فنقل قوله تعالى فالدون فدا جاز
 وقوله تعالى فدا جاز الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين عهد قوا به وبجده عليه الصلوة والسلام من لم يكن له السلام
 وهذا القسم الذي في مثل سائر شرائع محمدي التي قبض على اقرائه بانها موجهة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام فاقم فدينه
 والابن بعده ولا نسخ الا بوجوه على مسان نبي والثالث وهو التوقيتات التي كملته الشريعة وهذا يحتمل ان يراد بالتأجيل لا جازا بالثابت
 كما يدل عليه تشبيهه بالاخبارات والخبارات مستمرة لغزوة لان التأجيل والنسخ متناقض فان التأجيل يقتضي بقاء الحكم ابد والنسخ ينفي فيه
 فانه مقتضى الارتفاع قلنا لا نسلم اننا نقض بينهما بل احدهما يرفع الآخر كطريان الفدا لانهما انما ليس لهما محلي عندهم فيقيدوا الصبر
 والكذب واما لزوم اخبارها الى الابد فممنوع بل لا بدية الحكم حتى يصح الاخبار عنه وقلنا ان يقول ان الاجاب موجهة للقيد من
 بعبارة والنسخ يقتضي بقاءه ولو في بعض الاحوال فيلزم اجتماع الحسن النسخ في وقت واحد وما جازا به في امتناع الحكم قبل التمكن قد ائتمنا
 سابقا واجواب ان الوجوب لا بد من انما يقتضي احسن ولو في بعض الاحيان فانه من اجاز ان يامر الحكم بان يحل حسنة في بعض الاوقات
 ان يفعلوا وانما كما لا على ان يرصد عند ارتفاع احسن من البين وليس في القاع للمكلف في المصلحة فحان النسخ في التمكن في الاوقات فيحسب
 ولو في الجملة لكن حال التمكن او لا تكليف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فانه برأى ان المستقلين استمدوا في القيد
 فانهم قالوا ليس من شأن الحكم ان ينسخ قبله بالتأجيل ويرصد سنه من غير تحيز ثم يرفع فالتأجيل عندهم تأكيد للبقاء ووقع احتيال
 النسخ كما ان التاكيد لكل واجبه كرفع احتمال التخصيص ووجه هذا لا يراد عليهم امتناع النسخ مع كونه التأجيل او ليس بركه بركه
 التأجيل لكن لا بد لهم من البيان على ان التخصيص على هذا التأجيل كرفع هذا الاحتمال فانهم وقوا بجواب عن لزوم التناقض بالقياس
 قيد المكلف به لا التكليف مطلق ولم يرتض به بصفته وقال وانا جعل الابدية قيد المطلوب لا المطلوب فبيده لانه لا بد من ان
 اصلا مع انه قد سبق ان انسخه بالتأجيل وليس هناك الاقيد بالطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له في الكلام في جواز امتناع الحكم في القيد
 عن التأجيل والتوقيت واذ كان الابدية قيد المطلوب صارا حكم مطلقا لا يقيد بالتأجيل وهو خلاف الغرض ومن هنا لم يرد غرضنا
 المنقحر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل بما سوا ابراهيمي صوموا ابراهيمي واجب مستمرا
 في الجواز اسي جواز الاختلاف وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم من كيف والتكليف ممكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل باننا ليس بافهم
 ثم قيل ان لم يقع في الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذا المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفأداة من تجزئة نسخ صوموا
 ابراهيمي صوموا ابراهيمي اقل شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالرواها فانهم سلموا الحكم بغيرها

والاجابة

بجواز النسخ لا إلى يدل من حكم شرعي الما البدل الماعن منه ومن الابعث الاصلية فغرضي بال اتفاق خلافا لقدم والمنقذ انه على يدل
 النسخ على البدل لعدم الامثلية البدل بدليل منفصل فلعلنا لا بد ان الشريعة المحطوفية لم يبع حكما من الاحكام التي فيها ورقت من الابانة
 بالاولى من غير لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجات الرسول نسخ بلا بدل سوى ابن ابي شيبة واما حكم وصحة ابن ابي شيبة من قوله
 عليه كرم الله وجهه وجوبه وانه الكرام قال ان في كتاب الله الآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي اي آية النجوى يا ايها الذين امنوا اذا
 نهيتم الرسول فقد موافقين اي بنحوكم صدقة كان عند من دينار فبعضه بمشقة وبهم فكنتم كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
 وبارك وسلم قامت بين يدي بنحوي در جاشتم نحت فلم يعمل بها احد ان تقدموا بين يدي بنحوكم صدقات الآيات وروى عن ابن
 عن امير المؤمنين واما الامام الايجين على كرم الله وجهه وجوبه وانه الكرام قال ما عمل بها احد غير مني حتى نسخت وما كانت الاما تبغي آية النجوى
 كما في الابر المنشرة فالآية النسخة لا يدل على حكم شرعي بل على اطلاق الحكم الاول فقط كان لا بد منها من دليل على جواز الصدقة بل سببا
 بعد هذا النسخ والامومات السابقة لا يكفي فان آية النجوى ناسخة لما تقدمت من البين فلا بد من دليل على النسخ ولعل سهل واما ايضا
 انسخ تحريم الاطبار بعد العشاء والنوم قد نسخ وفيه ان النسخ قوله تعالى اعلم انكم تمتلون انفسكم فاقاب عليكم فاني منكم فالتان
 باشر وهرق واتخذوا ما كتب الله لكم وكلاوا وشرعوا حتى يبين لكم انجيل الابيض من انجيل الاسود ومن الفجر ثم اتوا الصيام الى الليل وفيه ابعة
 المباشرة والاكل والشرب بنصوصه فليس من الباب في شيء فافهم بالغوا النسخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما نسخ من آية او منها ما نسخ
 منها او منها فلا بد من حكم غير او شل وهو البدل قلنا المراد من النسخ او شل لفظا يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والشرع في الحكم يتصل
 وحين احوالها نسخ التلاوة والمعنى لا نسخ لما وقوة الآية الانا في بابها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانسان امي شيء وكلية او اربعة عن كونه
 النسخ والثاني نسخ الحكم والمعنى كلما نسخ من حكم آية او نفسها يعني نسخ تلاوتها وتجانسها بنسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا
 لا بد من التخصيص يعني ما نسخ من آية بآية والا تلتع انسخ الآية بالنسخة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعلمه
 من النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعد فان ذلك لا يكون الا لفظا كونه او سلم
 عدم ايدة الاول تعيين الثاني ولعل هذا ما في تحريم واما ادعاء ان من البدل على التناول ترك البدل فليس بصحيح او ليس
 ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه ولك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ الله عليه ولا يلزم منه ان يكون
 هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما اخر والنسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل
 من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في العاشرة نقدا في حكمه ولو غير شرعي خيرا له فقد بان مساعدا الاتيان
 وسقط الايراد فانهم قد سجدوا بالتخصيص بما لا يكون الا في الامور التي لا تجوز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التفسير ان احتمال
 التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الالزام من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد سجدوا ايضا بان غاية ما يلزم منه عدم النوع
 والمادة عدم اجواز فقامت الترتيب وتكون عليه في الترتيب ان ما يحكمه في الوتر واما اجواز فغرضي فلا ينبغي ان ينكره عاقل فقل
 في علم ان شراح التفسير والنزاع في نسخ النسخ من غير دليل وان كان عبارة المختص كجوه على جاز النسخ من غير دليل وتحملوا العلم
 في اللفظ المتين فقليل ارادوا بالتكليف حكما من احكامهم انفسهم فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع الفعلي وقبل فرض المسألة في جزئي من
 من بابته والافاد انه محل البدل من المنته سئل انفسه لما ان استدل الله بتمهيدته عليه كما قال وول عليه كلام ابن عايب فانه استدل عليه

[illegible]

ان كذا لا يتحقق عند اتحاد زمانها فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر باليقاع الخبر بالامر باليقاع لغيره ولو كان
 متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه لتخصيصه بالمتغير وقد قيل ان كل واحد منهما لا يتحقق في زمان واحد بل يكونان
 متناقصين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا فظاهر انهما اذا كانا في زمان واحد لم يتغيرا في زمان واحد بل يكونان
 بالانضمام باحدهما ثم نسخهما بايجاب الاصل بالآخر واما اذا كانا في زمانين فمتغيرا في زمان واحد كما في المثالين فمتغيرا في زمان واحد بل يكونان
 ثم باليقاع سليه مراعى ان الشك في كذا لا ينافي في كذا فمتغيرا في زمان واحد كما في المثالين فمتغيرا في زمان واحد بل يكونان
 مدلول الخبر فان كان مدلوله لا يتغير كوجوب العلم فلا يجوز انتساعه اتفاقا او كان متغيرا فالجواب ليقولون هو متغير في عدم الجواز وهو الحق
 وقيل يجوز مطلقا ما اذا كان الخبر مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرزقي الشافعي والامام في قول الجواز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي
 وانما لا ينفرد في التاكيد اقول النسخ ارفع او بيان للامور وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرفع لا يرفع وهو الرفع الخبر
 ارفع بصدقه الذي هو الرفع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطارسي وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انما الوجود
 والتقدير الاول في ان الخبر حكايه عن امر واقع فارتفع هذا الحكمي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما يحكي به عنه فليس في نسخ
 الخبر وارتفاعه في شئ بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي يحكي عنه في زمان آخر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتجدد زمان الرفع
 والرفع لغيره لغيره في الرفع صدق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال وما عدم البيان للامور
 محال من شرطه لولا ان الامام المحسب لم لا يتصور الا في الانتساع حقيقة كصحة الانتشارات او كما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
 هناك موجب ان لم يمنع مانع فيصور فيه الامور لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق الحكم عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
 بعده ولا دخل للاخبار فيه والاختصار يقال ان النسخ سواء كان رفع او بيان للامور لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لدام هذا التصور
 في الاخبار لان تحقق حكمه في نفسه وجود الحكم عنه ولا دخل في وجوده وعدسه للاخبار كما لا يخفى فانهم واستدل بوزوم الكذب يعني لوجوب
 انتساع الخبر لزم كذب لا ارتفاع صدقه بالنسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس في النسخ فانه من البين ان الاخبار في المستقبل
 ان كان يجب صدقه فيه فصدق والا فكذب المتركيب نسبته تعالى الى الكفار فكذلك يجب خبره كخبره والنسخ اقول في لزوم نسخ الكذب عند
 انتساع الخبر على تقدير البيان اى تقدير كون النسخ بيان للامور فان انتساع وجود الحكمي عنه الى زمان لا يوجب كذب في احكامه فتدبر
 ولك ان تقر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين النسخ ادا حكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق صدقه فاجتماع
 التقيضين والا فكذب وبهذا اختلاف الانتشار فان الاول يرتفع بالمعارضة او بغيره بما لا يجوز اعتناء الامر بانسخا صدقه لا تتحقق طرقة
 فليس من النسخ في شئ فتدبر المجوزون قالوا الاول لو قيل انتم مأمورون بصدوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا انهما امران الاخبار
 يتعلق الامر بالمخبرين طالع المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر متعلق الامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر متعلق الخبر عنه وهو ليس
 خبرا لما هو خبر لم ينسخ وما نسخ ليس خبرا وان اريد الاخبار بالقيود بالعدم فهو كاذب من لاصل عند فرض انتساع الامر فهذا ليس من النسخ في شئ
 بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساع اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا اصل كذا ثم يقول اردت مستترة قد رتبته علم الاول بهذا
 وهو النسخ قلنا انه تخصيص للنسخ فليس من الباب في شئ كذا في شرح المحقق في حواشي ميزان ان هذا متراج والمترجي لا يكون تخصيصا

ان زمان الرفع

[illegible]

ان غاية النزول من علم سبين القرآن فلا يلزم منه عدم انتسخ القرآن بكلامه لعدم انتسخ كلامه بما هو ناقل من الله تعالى في هذا الوجه وبالله التوفيق
 وبهذا وجهنا نحن في الحكم على ما مضى وذلك لانه قد يلزم منه انه من الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم سبين بالقرآن فهو البيان انفسه ينقض بانتسخ
 القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بياننا فلا نسخ به قتال فيه قلنا اول البيان ههنا يحسن التبليغ والمعنى وانزلنا اليكم
 الكتاب لتبلغ الناس بالقرآن اليهم فليس هو بيان الحكم من الله لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم قلنا لا يرفع اليه بمعية بالقرآن
 لا يغيره بل يجوز ان يكون بمعية بآية ومنه قوله تعالى في آية في نسخ الكتاب بالآية تغيير للناس فانه يوجبهم ان الله يكذب سوله ويرفع
 قلنا لا نسلم ان فيه تغييرا كيت واذ علم انه يبلغ فقط لا يمتنع من عند نفسه فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا يوجبهم لنفرة فافهم
 مسكنا يجوز نسخ الكتاب بالآية خلافا لما في رحمته الله تعالى قطعاً فان له قولاً واحداً في الكفاية هم المنهاج ان فيه ايضا له قولين لنا هذا النسخ ممكن لذاته
 فانه اذا نظرنا الى مفهومه لا ياتي الوتوع وليس ممتنعاً بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحاب الشافعي لا يفتنون عليه بل يمتنعون الامكان فان رتب
 لا يمتنع العقل ولا يمتنع الحاشية ولعل الشبهة المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يلزم على الشبهة الا بالنسبة الى الحكم فالحكم كل منها حكم الله تعالى فلا يستحيل ان
 احدهما الآخر وكذا الاستيعاب ان سبين احدهما الآخر ومكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية له في نسخ
 الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تتركوا خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعة
 منهم الشيخ ابو بكر بن ابي حنيفة والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم مدركا لثبوتها ليس النسخ احدى رتب بل النسخ آية الموارد في فليس من الباب
 مرجوح فانه اى آية الموارد لا يعارضها اى وجوب الوصية للاقرب بار لان الميراث بى الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقية
 وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارضة والنسخ بوجوبين وقتال بيانه انه قال من بعد
 وصية يوسف بها ودين قربت الميراث على وصية سكرية والوصية الاولى كانت معصومة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالآية لوجب
 ترتيبه على المعصومة فصار الاطلاق نسخا للقيود كما يكون القيد نسخا للاطلاق انتهى كلامه الشريفة واعترض الشيخ الهداية في شرحه ان ليس معنى
 بعد وصية مطلقة اى وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير انفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
 من الوصايا كما يقتضيه النكر الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي في شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ولقبول هذا العبد مع الاعتراف بوجوب
 عن الاعراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عن الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محال الوصية لآية
 وآية الميراث يدل على سريوم الميراث بى نفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الاقراض لا شك
 ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر وقد قرئ في شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وههنا معصومة
 اذا اجد نكرة كان الثاني خير الاول فبدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافذة وهو مناف لاقتراض الوصية لكونها مبطلة للميراث
 فلزم النسخ واعترض الشيخ الهداية بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يارض وثانيا ان مخالفة
 الحاد الاول ليس كليا بل قد يخالف في كثير من المواضع فلا يطل في وجوب الوصية الثانية قطعاً ويقول هذا العبد غفر الله له هذا مما لا توجه له
 فانه حقيقة الكلام المغايرة الا لصارف وليس هناك صارف فيجمل عليه وان ضارحاً لمجد النسخ بطل مطلقاً واذا ثبت فقد ثبت ترتيب الميراث
 على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولاً بالميراث فابطل تصرفاً آخر غيره وغير وصية النافذة فرفع الوصية المفروضة قطعاً فافهم فانه وثق
 ومن الوجه الثاني بقوله وبما انه ان الله تعالى فوض الايصار في الاقربين الى العباد ولقبول الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تم

بيان ذلك الحق وقصر على حدوده ولازمة تقرر بعد ذلك الحق بعينه فتقول من جهة الايصار الى الايصار الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى اني اوتيتكم انتم في اولادكم اسي الذي فوض اليكم قولي بنفسه او يحجزتم عن مقاديره الا تترى الى قوله لا تدرى انكم اقرب لكم لنفعا قرينة من انتم وقال النبي صلى الله عليه وسلم انه واهبها وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اسي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول انتفى كلماته الشرعية واعتبر من عليه الشيخ المدا بان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى ان الله تولىكم بقية التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة قط لا لكم ولا لغيركم اياكم اقرب نفعا وليس نسخ الوصية هو الذي فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان في حاله اعرض فلما نسخ وانتم خبير بان الاحكام لا تفسخ في النسخ بل المعلوم كان كيف وآية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمال ما سيجي انما المراد بالنسخ بفسخ ايجاب الوصية فلا يبعد في انشاء بطاهر آخر واعلم انه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله عن ذلك ما حبس للامير من حصة الاثني عشر رجلا لكل واحد منهما السبعين مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوجة الشطر والربع وقول الصحابي في الخبر من نسخ حصة فلان من من حل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجل نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روى عن ابن عباس وكان اوقع لما ذهب لانه يفيد ان للرجل والنساء نصيب في جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروقة فتبرر واعتبر من على هذا الدليل بانه من الاحاد فلا يجوز النسخ به اتفاقا لهم فهذا الدليل لو تم فيفرضنا ويفرضكم الا ان يدعى الشهرة وهو اسي الادعاء المذكور الا قربا الى الحق لتعلقه بالائتمة بالقبول فيجوز النسخ بوجه على مذهب الخفيفة القائلين بجواز انتساج الكتاب بالمشهور من ما خبره وهذا غير واثق لان الخفيفة لا يجوزون نسخ المعلوم بالمشهور الا بالنسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد الفاسي لم يوجد في كتاب من كتب النسخ بالنسخ الا بطريق الزيادة فليس هذا الا يصح التزاع انتساج آية الوصية بهذا الخبر ولو بلغ حتى قطع قيل في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجوب النسخ لان الاجماع لا يكون خطا فلا بد من انتساج الحكم المتقدم وهما قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساج الوصية المفروقة وليس النسخ بقرآن فهو مستقيم المطلوب اقول لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع وال على وجود النسخ وليس قرانا فهو مستقيم وليست متواترة والا اسي فكانت متواترة علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فواسي النسخ من الاحاد الا ان قال عليه كان متواترا عن المجتهدين المحكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه لو لا التواتر لما حكموا خلاف القاطع بهذا الوثبت ان اهل الاجماع تسكوا بهذا الخبر فصا مقطوعا كما متواتر بل فوقه او لا توهم في الاجماع للخطا وانما نسخ نسخ خبر الوصية اذا لم يقتضه بما يفي القطع وهما قد اختلفوا بالاجماع المعبر اياه قطعا لتسم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت فلهذا مجال ثم اعتبر من على اصل الدليل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الرعية كتب الله عليكم الوصية للوالدين والاقربين في طوع المحقق اسي نعمية لم تزلهم كما يتبين من ابيهم بالسبب المقتدر عند الله تعالى ولم يتبين نهر الوصية فصا آية محلاة وآية الميراث نزلت بيان هذا الاصل فلا نسخ وهذا التاويل والكان محتملا من حيث اللفظ ولا يوجب عنه انه من السليم لكن يسي في ما روى البخاري عن ابن عباس ما روى ابو داود والبيهقي عنه وفي قوله ان ترك خيرات الوصية للوالدين والاقربين قال كان الوصية كذلك حتى نسخها آية الميراث فظاهره يدل على انهم كانوا يوصون لغيرهم آية الوصية فلا مجال اصلا انتساجه قال الله تعالى ما نسخ من آية والنته ليست بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله انتساجت بها فلا يكون ناسخة ايضا لان ناسخ الآية ما في من الله ونهايتهم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء فلما نسخ نسخ الحكم وبما يكون الحكم النسخ بالنسخ خيرا للكل من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ افرق بين الكتاب والسنة ولا بالنسخ والله الآتي للسنة والمبدل الحكم فلا يلزم ان الله ليس اشيا بها بقوله تعالى قل ما يكون في ان ابد له من تلقا نفسه ان اتبع الا ما يوحى الي واعلم انه روى الدارقطني انه قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم
 ان السنة لا ينسخ الكتاب وانما ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم
 كلام الله صلى الله عليه وسلم هو الذي لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخ كلام الله صلى الله عليه وسلم
 وكما شئت من باقي الكلام الا اني قال لا ينسخ بالسنه في الحقيقة انتماخ حكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا حديث منسوخا وهو ظاهر
 فيمنع لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انما يوجب العمل بالكتاب عند معرفته الحديث اياه في صورة ان خبره بعد النسخ به فافهم
 وتذكر **مسألة** الاجماع لا يكون منسوخا ولا مستحاضا في الجملة خلافا لبعض ما الاول فلما اتفق الكل على حكم من غير توقيت يدل على
 انه حسن وقبح لذاته لا يمتنع السقوط فلا ينسخ امران احسن الذي لا يمتنع السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا يكون قبيحا كذلك لاجاز الاختلاف
 عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فان حكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه يمتنع في بقاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال
 مطلق الاسرار لا الهية والدمى قدس سره الحريز لا حدان يمنع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثلاثة او الاربعة فيجوز ان
 لا يمتنع فيه والعادة غير محتمل وايضا ان يكون المستند خبر من الاخبار الاحاد ومقطوع الدلالة فلا يمتنع اصلا وان كان اهل الاجماع باغفيرا
 ثم هذا انما يتم اذا وجب الاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من السام الله تعالى الغير المكذوب فلا يمتنع الاختلاف اصلا هذا واستدل
 بان انتماخ الاجماع لظنه او قطعيه والاول باطل لانه نسخ بالظن خلاف المقبول لان الاجماع قطعي والثاني ناقص او اجماع لثالث والاول باطل
 لانه اما ما خرج عن الاجماع وينقل قاطع متاخر لا يتصور الانتماخ اذ لا اجماع الابعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد
 بفتوى احد بخبرته الشرعية ولا اعتداد بالاجماع من غير دخوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع
 وينقل متقدم قاطع يجعله خطا لان الفتوى على خلاف النفس القاطع الغير المنعوخ باطل وايضا النسخ يجب تأخيرها والثالثة ايضا
 باطل لانه لا بد من اجماع قاطع لدوام الاول و باجماع آخر يمتنع اولاد لا يمتنع على قطع الدوام للحكم وادراك الانتهاء ثم الاول ان يمتنع
 والشق الاول من البين فانه يمتنع البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احاد بل يقال ان اختناخه ينقل او اجماع
 الى الآخر ثم بهانها قش بان النقل القاطع المتقدم اذ كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطا فان النسخ يرفع به المنعوخ بعد ثبوته
 لانه يبطل به من يد والامر والمصنف جوكون النسخ مقدما فتل فيه فانه موضع التامل والمذكور في بعض الكتب في البطلان
 انتماخه باجماع اخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطا والمنع عليه ظهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا ولاية على قطع الدوام
 اذ زمان نسخ ما ثبت بالوصية وان انتماخه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع
 لم يثبت ببقائه بقاءه بغيره فلا يمنع ظهور انتماخه للمبتدئين الراغبين في العلم المتنبئين على اسرار الشريعة قبل المصلحة
 فيجوز ان يحسم على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول احب مصلح الصالحين
 ومحمدان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجامات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان البطلان القوي بالضعف لا يجوز
 وبه اسي يكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ
 ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعد صلى الله
 عليه وعلى آله واصحابه وسلم فظاهر كلامي هذا الجبر السام قد افق لكن ومع بان لم يرد منع انتماخ الكتاب لا السنة بالاجماع كما يفتضح عنه

امير المؤمنين روي في هذا المجال من التمسك الى السدس فاسئل ابن عباس ان الآية لا يتناولها فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيما سككت عنه
 انما هو من النسخ في نفسه وهو ظاهر جدا وتلقا ثانيا معناه اى معنى قول امير المؤمنين الاخرة بما روي في الواحد بالاجماع وهو اى التوجه
 ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وتلقا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بما روي من الدليل وهو النسخ حقيقة فهو اى الاجماع دليل على
 النسخ كعمل الصحابي خلاف النص المفسر عنه دليل على النسخ فاقولوا ثانيا سقط سهم المولفة من الزكوة بالاجماع الصحابة في زمن خليفة
 رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى كبر الصديق رضي الله تعالى عنه عنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين وامام الاعلدين عمر رضي
 تعالى عنه لما اتاه عتبة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار
 اجماعا كذا في التفسيرين من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة المعلومة بالصحة بالاشارة النبوية وفي التعبير عنهم بالمولفة القلوب اشارة الى
 الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون الاخر انما الدين بهم والآن صار غيرهم حتى قيل الاخر انما لان في عدم الدفع اليهم وتطهير
 وهذا اى انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه لم يمتدح معلوم قبل وجود ما يتوهم نسخا بل الحكم مودت بفسط ما يتوهم ان كل
 نسخ كذا كذا في انه انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يستلزم ازالة الحكم مع بقا العلة وقد يتوهم ايضا انما انهم على انتهاء الحكم في هذه الصورة
 يمكن ان يعلو في صورة اخرى بعد زمان انتهاء العلة فيحكم بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا تصحح اليه فاما قد بينا ان التلقا الى
 الشرعية المحمدية حتى لم يمتدح حكم ليطع عليه بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا يعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله
 وعلى آله واصحابه والسلام ولا يتجبر على منه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام مسألة القياس
 لا يكون ناسخا لشي من الالوة ولا منسوخا بها عندا مجموعا خلافا للبعض الغير مقتضى بم اما الاول وهو عدم ناسخية فلانة لا وية للامنة على
 ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للبراهي في ادراك مدد الاحكام ولانها اى لاجل ان ولاية الامنة لا لعليل للنسخ حتى يتعدى في
 المسكوت بجامع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان الالوة للامنة لكن القياس حجج من حجج الله تعالى فرفعه الحكم ليس من باب ولاية الامة بل
 هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المجال للعقل في معرفة مدد الحكم بل ظهور ما يدل على ذلك في غير غايته ان العقل عرفه ولامنة
 فيه فاقابل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل بحججه رجحانه وقد زال بوجوه المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذ انتفى شرط العمل
 فلما جتية فيه فلا ريب في انه لو تم لدل على المطلوب الاول الفيد واصله ان لا بد للنسخ ان يكون الالوان بحيث لو فرض استحواذها كما امتنعنا من
 والقياس ليضحي عند معارضة الدليل فلا يصح منه فاج من دليل وانما نسخا فلما يدان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدما فلا يصح
 نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا فلا يتفي شرط العمل لعدم لبقاء المعارضة ثم اذ لم يبق
 منها بحيث هو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الاخر فاذا لم يضحل وتقدم على الدليل
 الاخر يكون مرفوعا عنه وان تاخر يكون رافعا على ان يجوز ان يكون قياس مقدم الاصل منسوخا بقياس متاخره والقياس لا يضحل مقتضى
 القياس الاخر قال مطلع الامير الالامية قدس سره الاشهاد القياس المستنبط من طين العلة فيه ضعيف لكونها بالبراهي ثم الحكم الذي
 في الفرع بوجوهنا فيها شذوذا فلا يتغير عند مقابلة النص وال على خلافة فلا يتحقق المعارضة لو فرض استحواذ الزمان فلما ناسخية ولا منسوخية
 اما عدم منسوخية من قياس شكله وعدم ناسخية له فلان القياس لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل بحسب الترجيح وان لم يتبين
 فلما جتية ان لعلل بابها اشار والنسخ فرع المعارضة واما منصوصا لعله فمثل مفهوم الموقوفة انتفى كلمات الشريعة وبها بناء ان القياس

بمعلمة ثم علم ارتقاء حكمه الموقوفة كما في سهم الموقوفة ومنها ليس من المنسوخ في شئ فانه رفع من الشارح الحكم الثابت بها فلك
ان نقول ان تخصيص الزمان بالقياس ليس بالراسي المحض حتى يكون ذلك الانتفاء بل ينصب حجة من الشارح كما هو في اصول الفقه من المجمع
ما قلنا فذكر مسئلة او ان حكم الاصل للقياس لا يثبت حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل فلهذا ليس لشارعنا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
الحكم لا انتفاء العلة ليس من المنسوخ فانه رفع من الشارح ولم يوجب والفرع انتفاء وجب فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلة انتفاءه بل بزوالها
فهو من وجب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارح وانتفاءه بالانتفاء والقاء علة فهو رفع من الشارح
وبهذا هو النسخ وزوال العلة قد يكون خفيا فيبحث لا يعلم الماعدا بانه الشارح انتفاء الحكم المعامل مجابا عند وجود ما كما في نحن فيه والاشبه
ان النزاع لفظي قيل يتبع حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الخفية اشار الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد حررنا ان النص
المنسوخ الاصح عليه القياس في شئ في شرط القياس ان من شرط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لانه ان نسخ الاصل الغاء العلة عن العلية
وبهذا هو في رفع الفرع احيى حكمه والاشي وان لم يرتفع حكم الفرع كان نبوة عن غير دليل ولولا لبقاء او غير القياس مفروض الانتفاء والقيا
قد قلنا لعدم اعتبار الشارح علة وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اتوى من رفع الاصل لا يلزم الماعدا من حيث ارتقاء العلة لم يوجب
فيه ولا يلزم من عدم اعتبارها ساطعا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا في حكم المنوط به وفيه الا ان يقال المناط اذا كان اتويا
في الفرع يكون دلالة لا قياسا بالقياس فما كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف من يلزم العلة من عدمه بقاء القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا مطلق محض للغيبة من احدى شيان فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس في كون المناط مغيبا عنه
ومعدنا فاما لو لم يكن المناط مغيبا عنه بل راي ايموا الاشكال فتعزى ثم منها بحث آخر هو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يثبت العلة
معتبرة وانما رفع حكم العلة بطريان مفسدة مخفية بالاصل لا جها الرفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا للمانع
الاصل او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم مما يؤكد ما قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقاءه في البعض جائز
من غير رتبة كما صح عن ابن مسعود وقد انتفى اعتبار العلة في البعض انا بالقاء القدر الموجود وفيه واما العلية مفسدة مخفية به مع انه لم ينفى اعتبار العلة
في البعض الآخر حتى يبق الحكم فليكن فيما نحن فيه كذلك فاما في قائلوا بقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا ولا الفرع تابع للدلالة للاصل
على الحكم وبه باقية الحكم الاصل وهو المنتف في قائلوا بالدلالة باقية كما كانت فليبق ما لم يبقا قلنا حكم الفرع انتفاءه لا بالدلالة للاصل بل بساطة العلة
المعتبرة شرعا واذ نسخ الاصل لم يمت انتفاء الاصل انتفاء الحكم المعبرة شرعا فانتفى التالى والفرع تعلق حكم الفرع بذمة المكلف تالى لتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تاليه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بساطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارح لا يرتفع الا بطور رافع والمراجع انما نسخ فهو لم يرتفع الحكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعبرة فيها فكلما لم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قد زنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره بل دليل منفصل
او ظهور ما نسخ آخر فليكن بالتأمل الصادق وقولوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير ما مع قلنا لا نسلم المازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما يتوقف بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ وكذا ان نقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لا يرتفع لقياس ارتقاء حكم الفرع على ارتقاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فليكن بالتأمل الصادق فاما مسئلة انتفاء جواز انتساخ الاصل

المنطوق مدون الفهمي وهو دلالة النص وبالعكس اي جواز نسخ الفهمي دون الاصل وقيل لا بالعكس اي لا يجوز نسخ الفهمي دون الاصل وقيل من غير
 اي لا يجوز انتسخ كل من الاصل والفهمي بدون الآخر لما في الاول فربما كان الفهمي اقوى من الاصل الذي لا جلد الحكم كالنصب انه قد
 من الثاني في مناط المحرمة وهو الاذني واذا كان اقوى فلا يلزم من ابدار الاضعف ابدار القوي وبها العبيد جاز في القياس كما هو ظاهر
 وهو انتسخ الفهمي دون الاصل فلما زعمتية التزم من الاصل الفهمي فيجوز تخلف اي تخلف الاصل عن الفهمي ولما صح قبله ولا تخلف به مع
 ان الذي عن الاستخفاف كان يدل على النفي عن القتل كما مع الاذني لكن لظنيتها تخلف عنه عند طلوع الشمس لعلها لا تظلم في
 انها لعين انتقاء الفهمي راسا عند وجود المعارض لانتفاءه بعد تحقق الجوابين لظنية مجوزة للتخلف ابتداء كان او بعدا ثم لما لم يعارض بها فصار
 تخلفا متراجعا فبما فيه ثم لم يمتنع بل استدلل على المطالب الاول بان يقال قد يكون المنطق في الاصل اقوى من الفهمي ولا يلزم من ابدار الاصل
 ابدار الاقوى وهذا المكان انتفاء الحكم لانتفاء العللة لكن لا يلزم انتسخ لانه انتفاء الاية لا يلزم انتسخ بخلاف سبب المولفة فانه قد عارض قد يلزم
 انه حكم موقت بزوان اعراض الدين باعطائهم فانه عند عدم الحاجة في التاميل لا فارقهم بالحق والعكس فالوا الاصل ملزم للفهمي والفهمي لازم
 للاصل ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء الملازم يجوز ان يكون الملازم هم دون العكس اي لا يجوز بقاء الملازم دون اللازم فلا يجوز بقاء الاصل دون
 الفهمي قلنا ذلك اي استحالة بقاء الملازم دون اللازم اذا كان الملازم مطلقا وهو محال لازم به لانه قد مر ان الملازم قد يكون نسبيا وهو
 غير واق لانه لا دخل للمنطق القطع فانا نقول الفهمي لازم الاصل في الواقع سواء تعلق به اطلاق القطع او لم يتعلق شيء منها ولا يجوز بقاء الملازم دون
 بقاء اللازم في الواقع والكاره مكابرة نعم لو كان الملازم نسبيا يكون عدم بقاء الملازم دون بقاء اللازم نسبيا فيكون انتفاء الاصل
 بانتسخ الفهمي منطوقا ولا ضير فيه فان قلت اذا كان الملازم منطوقا في انتفاء الملازم في انتقاء الفهمي دون انتقاء الاصل بناء
 على انتقاء الملازم قلت ظنية الملازم استحال انتقاء الملازم من الاصل لا انتقاءه بعدا لتحقيق الكلام فيه فبعد
 تحقيق الفهمي تحقيق الملازم فلا يصح انتقاء الملازم دون الملازم فالصواب في الجواب ان يمنع الملازم فان الفهمي انما ثبت بانها
 المناط لعمدة ويجوز ان يكون المناط في الفهمي ضعيف فبعدا اعتبارا به وليعتبر لان الاقوى الذي في الاصل فيجوز تخلف الملازم
 الا ما دام المناط العام معتبرا فانهم متكرروا المقامين قالوا الفهمي لازم الاصل كما قال منكر العكس والاصل متبوع للفهمي ولا يلزم بدون
 الملازم فلا اصل بدون الفهمي ولا تابع بدون المتبوع فلما فوجي بدون الاصل ولعبارة اخرى الاصل والفهمي متلازمان لكونهما اصل
 مناط واحد فانتفاء كل يستلزم انتفاء الآخر قلنا التبعية في الدلالة الباقية بعد الانتسخ دون الحكم المنطوق فلا يلزم من انتقاء الاصل
 انتقاء الفهمي والمستدل ان يقول التبعية في تعلق الحكم بذمة المكلف لان المشاركة ليست المافي حلة تعلق الحكم بذمة المكلف فادام
 العللة متحققة يجب تحقيق الاصل والفهمي جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتفاء كل لا يكون الا بابدار العللة واذا ابدار العللة انتفى
 كل فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفهمي وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لا فائدة حكم الاصل كذلك لا يرد مشارك
 له في المناط المتفهم لغة وهو فالا يلزم من انتقاء تعلق احدهما بالآخر انتقاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيها قوة وضعفا فيجوز تخلف
 من الجاهلين فبما فيه قد يقال في التمهيد على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفهمي في الشدة والضعف في المناط المفهوم لغة
 كما هو متجوز في السخفية واكثر الشافعية كما مر في بحث الدلالات يكون الفهمي كالقياس في عدم بقاء الفهمي دون الاصل وبالعكس
 لان انتفاء لغة في فهم المناط لغة وهو من ذلك لان انتفاء كل لوجب ابدار قدر المناط الموجود فيه وهو لوجبه موجود في الآخر فبما

فيه البقاء والحكم عند اتفاق المناط فلو تسخ في رضا ايجاب الكفارة لجرع في الصوم المنصوص لا يثبت الا بيجاب المذكور للاكل فيه بالذات انما
 لتساوي المناط فيها وانما البقاء للاصل دون الفجوى اذا كان المناط فيه اشبه ما انعكس فاما هو اذا كان المناط في الفجوى اشبه ما علم ان الفجوى في القياس
 مستشار كان في ثبوت الحكم في الفجوى بوساطة المناط وانما الفرق يكون المناط في احدهما منقضا لغة وعرفا وفي الآخر تاملا واجتمعا وبمجرد لفظ
 الفجوى عند امتساع الاصل مع عدم تجوز لفظ الحكم الفرع في القياس عند امتساع الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفجوى
 لغة والكلام مفيد حكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المشكوك في المشاركة في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع حكم
 الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما ثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
 العلة فامتنع الحكم وعليك بالتأمل فيه فانه موضع تأمل واما الفرق بين الفجوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مختلفا
 فانه ان المناط والكان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة فليست على صفة المناط ويكون هذه المفسدة منقضة بالاصل المنطوق
 ودون المسكوت المفهوم فيمنع الحكم فيه اى المنطوق ويثبت في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكره هنا ما حصل له الى هذا الان لعل الله
 تعالى يثبت امر انتم الفجوى يكون ناسخا وقداوى الامام الرازى والاندلسى الاتفاق وجرى عليه بعض شرح المنهاج فقول البهائمى
 وابن السمعاني الخلف كذا في كتب المشافعية والتحقيق فيها ان الكان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع هيئت هيئة
 تركيب لا فائدة حكم المنطوق وما هو مشترك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ورأى فيصح كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلول الكلام لشماع
 كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستغاد الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قيا سا جليا فينبغي ان يكون حكمه
 حكم القياس في النسخية والمنسوخية فان جاز هنا جاز هنا والا لا وكذا السحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفجوى على
 ضوابط مشأنا لا يصلح ناسخا الا لفجوى آخر لا للعبارة والا الاشارة لا نسخا دونهما واما على ما يعبر من انه لا يجب الدنو بل قد
 يكون مثلها بل على من الاشارة اليه فيصلى ناسخا لهما فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اى
 نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والتخلفون هم القائلون به سوى الخفيفة كذا في التقرير والاشبه جواز
 بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متمازين فلا يلزم من اتفاق واحد اتفاق الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تأمل فانه انما
 من القياس عند تأملية فالصلح معارض الشئ من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس من عدم فهم
 مسئلة مذمب الخفيفة والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ لعبد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
 وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه ا لصلاة والسلام الى الامته وقال بعض الشافعية ثبتت واما قبل تبليغ جبريل
 عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا اقلوا انه لعبد تبليغ اليه عليه الصلاة والسلام الى الواحد من المكلف ثبت على الكل اجماعا لا يثبت
 ان يراى في المسئلة بالحكم لعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير ما بهم اياه
 فلا يمكن وجوب التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع لعبد شرط فهم المكلف وايضا لو كان المراد بهذا الماصح اتفاقهم على ثبوت الحكم
 على من لم يبلغه لعبد بلوغه لواحد من الامته مع قولهم لعبد ثبت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتا في الفرق بالتكلم
 على الفهم في الاول ودون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما لا اشتراط التكلم على الفهم بل الذي ينبغي ان يراى في المثال
 لذته بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تخير الكسفة النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب في اصل المسئلة انه هل يستعمل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بانفراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب فان قلت
ان جواز الانفراق بينهما مما يجوز في الامر واما في الحق فلا يصح الانفراق قلت الذمة في السنة قد شتقت بلزوم الكف عنه ثم بعد الغنى ثم يطلب
اليه وانه لا يبعد ما نقلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعلية دون التجري والحكم التعلية يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعلية سألتم تخلف فيه
لما اولاً لو ثبت قبل التبليغ على غيرة المكلف كانت تبليغ تاجراً عن وقت الحاجة والتمسك لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون
في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك والكان اشتغال الذمة فلا محالة التأخير عن التبليغ ليس بتأخير عن وقت الحاجة ولكن ان تقرر الاستدلال
بان لا يصلح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذا فائدة صحة الاداء وصحة
حكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كما لحظ في الاجتهاد وروى
هذا بخلاف اذا بلغ واحداً ان الجمل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع له
بمسجد بني حارثة ومسيح قبره على هذا فينبغي ان يشترط لتعلق الحكم بالتبليغ الى الواحد ومضى زمان يمكن الاطلاع الغير عليه فان قلت بحسن القبح
عقليان فاذا روي الناسخ فانهما يدا اذا زال حسن المنسوخ وبقيت حكم احسن في حكم الناسخ فبحسب متعلق بذمة المكلف وليسقط الحكم بالمنسوخ
لزال حسن قلت نعم بحسن القبح عقليان وان انتقال صفة احسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند
تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند الزوال كيف ولو جوز الانتقال قبل التبليغ يلزم تأخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان احسن ان كان
عقلياً لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولما ثانياً واقعة اهل قباء فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثنى صلوة
الفجر وما اعدوا وقدموا تحريكه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعدوا كما هو في صحيح البخاري
وغیره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه بسلام وفيه نظر ظاهر اما اولاً فانه هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل
المسجد بن عبد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغ الى بعض الامم دون
بعض وقد اقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانياً فلا يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشارح
كيف وليس هذا في من الخطأ في الاجتهاد وكيف وهو معذور وليتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعاً وهو فوق الظن والاجتهاد في اذا كان
عدم الاعادة المعذور في زمان يكون الوجوب في الذمة وليسقط الاعادة تعامل فيه ولما ثانياً في الصحيحين انه صلى الله عليه وآله وسلم على الوضوء
وسلم وتقف في حجة الوداع بمنى للناس ليساكونه فحياه رجل فقال لم اشعر فحلفت قبل ان افرج فقال افرج ولا جرح فجا اخرج فبقا
ما اشعر فحلفت قبل ان ارمي فقام الادم ولا صرح فاسأل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قد علموا قال ان فعل لا صرح
والمخبر لم اشعر بالناسخ فحلفت قبل ان افرج ففقه عليه وعلى آله واصحابه وسلم اخرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب
من قبل الا فالحق به ثبوت فحلفت قبل ان افرج وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى الواحد والافيدزم ان لا يثبت الحكم بعد
البلوغ الى الواحد الصريح مع ان الصاحبين يقولان لعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث ففعل هذا المعنى
ادام شعرت فحلفت قبل ان افرج فقال عليه وعلى آله واصحابه والسلام ليس الترتيب حقاً فافرج الان لاجل عليه السلام
لان في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب بلذم فم ليس من الباطن شيء نعم ابداء الاحتمال الاول كيفية الجواب عن متمسكها
فقال هو استعمل اية لا باءة احوى ثبوت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامم لوجوب تحريكه ووجه في وقت واحد والملائكة

من اللوازم والقضاء كما مر فانهم قد ساء وضوحه فيكون مستقلا في زيادة عبادته مستقلا ليست نسخا لغيره عليه الكفاية من جهة فانه لا يرفع شيئا من الزعم
وهو من ردي اولى من ان يصحهم ايجاب صلوة ساء وسنسخ لانه يبطل وجوبها على الصلوة والصلوة الواسطة في القول تعالى حافظا على الصلوة والصلوة الواسطة
فانه اذا صار في الصلوة ستة لم يبق في الصلوة الواسطة عند الامام وصاحب صلوة العصر من ذهب كثر لصحابه والتابعين والاعايش والكانة في الصلوة
الصلوة الواحدة في وقتها في وقت النسيان في تأييد ذهب النعمان في الشرح عبد المحقق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول في غير ايجاب صلوة
الموتى في الواحدة فانه لما كان ايجاب السناد مستقلا عند عدم ايجاب المحافظة على الواسطة الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوترية في الواحدة صحيحا والامر
انتسخ القاطع بالظنون ولهذا ان الوصف وصف المتوسط عند الحكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف المتوسط
ولا يلزم من زوال البطلان الموصوف اى البطلان الايجاب الموصوف به ولعل مطلع نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات بتقييد بالصفت
لا يلغى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اى القاعدا على وجه يكون متوسطا ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن القول سبب
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان العرض منها ايجاب بنفس الصلوة المعنوية بها ولا دخل كونها واسطة في ايجابها
بما تلزم فيه واما زيادة جزاء في الواجب كالترتيب في السجدة الزنا او زيادة شرط بعد اطلاق الواجب عنه كالايان اى اشتراط في رتبة بين
فصل بين نسخ الحكم المندرج عليه فالحقيقة قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندكم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزاء والشرط اصل الواجب المندرج عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب اثني عشرة ركعة
كما روي الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الا ان الواسطة الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستيناف
او كان التغيير معطوف على غير لاصح قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من اخصال بعده اى بعد التغيير الثابت في اثنتين فانه رافع لم يرتك
الاشئين الى اباحة لشرط الايتان بالثالث فنسخ اى فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغير على المحذور الذي هو الجدل فانه لو جلد ولم يغير تركب
استيناف السجل وغلط ابن الساج حيث جعل زيادة التغير بغير تغيير الماخير ولعل بناء كلامه على انه قسم التغيير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
حيث لا يعتد بشرع عاد لا يكون متمثلا به ولا شك ان الجدل على تعدد زيادة التغير كذلك فتقليطه انما هو بناء على تفسير المصداق اذ اصح نقل عنه
لكتم يرجو بناءه نقل الأندلسي وهو ثقة في الباب والتداع لم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزاء والشرط حكما شرعيا فنسخ والا لا واختاره الامام
ابن حجر من والامام الرازي والأندلسي كلهم من الشافعية اقول مرادهم لا يغيب الامام كلها لا الضياء ولا التباين بل بعض الاحكام يكون رافعا
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فائدا في التقييد به كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به واما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال مطلع الاسرار الامية والدمي قدس سره هكذا نقل في شرح الشرح وليس في التقييد ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التقييد غير التقييد المشهور فانهم واما رفع مفهوم المخالفة كفي العلوة تركوة بعد القول في السائمة تركوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة
اى نسبة كونه نسخا الى الحقيقة فهو من ابن الساج لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا لا التقدير بان يقال لو كان مفهوم
عندهم ثابتا كما في اول القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره منها غير مناسب قال ميرزا جان لوصح نسخ مفهوم قولنا في القنم
السائمة تركوة بمنطوق في العلوة تركوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول بذلك ليكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لبقاء الفائدة والتماثل القدر الضرورى لزوم الفائدة حين التكلم لئلا يلغوا التكلم وهم انما وقعوا في القول
بذلك لان التكلم بامرين غير فائدة وبذلك لا يوجب ابقا تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة مخوف سامع آخر واذ ازال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق حق تلك الزيادة ول على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اسي المطلق كالعام
يدل على افراده التي مع الزيادة او مجردا عنها بدلا وليس هناك صار في عنه لان الكلام فيها لا صار في غير هذه الزيادة فهي مفروض الانتقائي
زمان وجود المطلق فيحصل على الاطلاق ويدل عليه والتقدير بخبرنا وشرطينا فيه فانه يقتضي عدم الاجزاء وبدونه فيرفع هذا التقدير حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقدير وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولما اسي لاجل ان الزيادة جزء
او شرط لنسخ انتسخ الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب بالزعم انتساج القاطع بالمتطوعين فالقسط قد جوزهتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه منطوق ثلث سنين وجهه الشاء المتدلى كالتطارة للطواف فالما ان جعلها شرطاً حتى يجزى الطواف من غير طهارة ولا يجزى عادة فلا
لشافعي رحمه الله تعالى في ذلك اصحابه بمار وحى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا تكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بانه قوله وليطوفوا بالبيت
التيقن سطلن فزيادة الطهارة عليه ولتقدير اطلاقها لا يجوز بهذا الخبر المتطوعين بل يبق الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بلوجب الطهارة عملا
بهذا الخبر فيجب الدم السجابر ان طاف محيئا لكن سقط الفرض كذا قالوا واخترض عليه شيخنا الهداد باننا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكان شرط واحد فانه ادنى بالطلاق عليه اسم الطواف لانه بل المراد الطواف الشرعي المعبر عنه الشارح وهو مجمل في الاركان الثلاثة
فيقع هذا الخبر بان الشرط فلا نسخ احدا فلا يلزم عليه محذور في الاصل ففرع هذه القرعة على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
لشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجزى المماثلة للصلوة في اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تكلم الا بخير لكن على هذا لا يلزم جوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياطي في امر العباد فافهم وكثيرا من الكثرة
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى بوجوب ذلك وكذا عدم وجوب المولات بالمواظبة المذكورة كما عليه لك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسلم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب تخليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا يتخللوا نارجهم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلاثة
مع مسح الرأس مطلقا عن النية وغيرهما كما ذكره فلان يداه من الاشياء ولزم انتساج القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذه العذر صحيحة فيما رواه
اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور بل يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
والمولات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجي وليس قول يدل عليه واما التحليل فلهيوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الصحابة المعينين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن شيخنا ابن الهام
في الفتح القدیر ان هذا الحديث للثقة طرقة وكون النخل الذي في رواية غير المقسوق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لما يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتأمل فيه فانه موضع وانما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال في
الثلاثة لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب لان قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن

تقتضيه اقراض طلق القرأة لما تيسر اى قدر كان من اى سورة كان فعمل الفاتحة تركنا نسخ بهذه القاطع خبر الواحد فلا يجوز تركه التعديل الاركان ليس كذا
 وكنى القوة بعد الركوع بحديثه الاصل في المخرج في الصحيحين وموطا الامام محمد بن حنبل في المصنف والامام ابو يوسف والترمذي في المعجم على قولهما
 ارسلوا واحدا وخبر الواحد وادور عليه الفيم يشل بالمران الصلوة مجزئة فيلحق خبر الفاتحة وحديث الاخر الى بياننا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ترك الركوع
 والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق بهذا الخبر انما يصير انما يرد على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكره فان القرأة
 قد فرضت مطلقا بالقاطع ولا اجمال فيه اصله حتى يلحق خبر الواحد بيان ان منتهى مضطر بما يعرفه فانه قد يرد على الصلوة لمن لم يعرفه بالفاتحة الكفاية في الاجاز
 والحد من القاص في هذا القصة تحقق الصلوة مع النقضات بدونها واحديث الاخر الى فانما سبق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال لا يصل فأنك لم تصل حين ترك التعديل ثم من له الاركان الصلوة بنية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى ارسلوا
 واحدا فان قيل اراد به الصلوة من قبيل اطلاق الخبر على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القرأة غير معتد به وكذا السجدة
 الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص يحتمل مع الشرائط فموجب باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاخر الى بياننا فاذا انما الحق قول الامام الى كونه
 فافهم ومنها فروع اخرى يطول الكلام بذكرها واذا عرفت ان الزيادة من غير الحكم المطلق فاني شرحت المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء
 او ركوع في الصلوة ليس نسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او الركوع المفروض الآن لم يبق
 كما عرفت بل الامتثال على الكل فقط لا غير فتدبر وتذكر اكون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ
 لكونه اطلاقا وهذا بيان قلنا المطلق لا يدل اطلاقا على المبيته من حيث هي اى على امري صالح لان لم يجدني كل فرد سواء كان مبيته مطلقا كما
 انعموا في الامر بالوفاء والفرق المبيهم كرتبه فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على الشخصات لفظا كما مر ليعني
 انه التخصيص انما يكون اذا كان هناك ولا ريب على الشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك الاول لا الدوام على النسخ من حيث هو لا
 وليس هنا قرينة صارفة من القدر المشترك الى الشخصات اذ غير الشخص الدال على الزيادة مفروض لا نقاش وهذا النص متراف عنه معدوم
 في زمان الشك فلا دلالة له على الشخصات ولم يرد بان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالة
 على المبيته حتى يرد عليه انه لم يرد استدلال بالتخصيص قصر العلم بل بقصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر
 واما نقص خبره او شرط من العبادات وغيره من الاجابات فتشبه لما في ذلك الخبر والشروط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو انقص
 نسخ لما في العبادات ليعني الباقي معناه فانما هو اعم من اى عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان
 التقيد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقيد وقال عبد الجبار المعزلي في نقص الخبر نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اى ليس
 نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان محكما محضا قال ولعل زعم ان النزاع في نسخ المجموع مفصل فان انتفاء الجزاء لوجوب انتفاء الكل واما انتفاء
 شرطية الشرط لا ليعني لبا حقيقة المجموع لانه لم يغير شي من اركانها وليس كذلك اى كما انه عمم بل النزاع في نسخ الباقي بعد نقصان شرط لا فرق
 بين الشرط الجزاء والجزء الباقى فانه خارج عنه واعتداده موقوف عليه فانهم لما لو كان التخصيص المذكور نسخا
 لباقي ما انتفى الى دليل لا يوجب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلا وجه له الى دليل آخر ثبت الحكم من غير دليل مذهب بل
 انما تأملنا نقول لعل النسخ الدال على التخصيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وانما يدل على بقاء ما وراء
 النقص وهو ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلزم الاحتياج الى دليل آخر كما ان نسخ الوجوب فيحتاج

عندما نتحاشا الكرام في لقاء الجواز الى دليل نأيد وجوب الاجماع مطالب بصحتها ثم لا نوسلم لما ليس بنسخ فيقول لم يتم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في
 بناء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بوجوب النسخ وقد خرج من ان يكون وليا لبقاء الباقي من احدى دليلنا كان هو الدليل الاول فبما
 كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب مستقلا كما مر من المصنف في فصل الحكم الاحتراف بالضرورة بوجوبها بوجوبها فاذن لا بد من التثبت
 بالدليل الرابع فيثبت فيقول معشر القائلين بالنسخ الباقي فماتل تاملوا صا دقا فاقولوا ان المنقضي نسخا قالوا ثبت حرمانه بحال كونها باجزة
 شرط قبيل وروى هذا المنقضي والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزم وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالمنقضي فهو نسخ حكم شرعي
 ثابت وهو النسخ قلنا حرمانه بوجهين وجوبه قيدا لارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه قال لا ريب نسخ النسخ الباقي والكلام في النسخ الباس
 ولك ان تقر الدليل بكذا كان الباقي غير محال الاحال الاقتران بالجواز والمشرط والان صار مخرجا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو ضرورة
 نعم كونه مخرجا بحال التقارن ملازم لكونه واجبا فيه لانه عينه كيف وجوبه صفة وجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر
 ان اشئت قلت كان الباقي غير مقصود بالاجاب قبل التفتيش بل كان واجبا في ضمن اجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العباد
 لكل والآن بعد التفتيش صار الباقي مقصودا بالاجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن في النسخ حكم فلو كان هو النسخ فتدبر وقد
 سيجاب بان الزائل منها وجوب الزيادة فهي اما العبادات باقية على الجواز الاصل المفروض ولم تجز وجوب بل البطل الوجوب فقط والاقاب
 هو الوجوب الاول فالنسخ حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المحصر ونبيه انه مع مخالفة الجواز النسخ لا الى بدل كما هو
 كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جاز النسخ الى بدل هو التكليف لا مطلقا كما مر مع صدق التعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم شرعي مقتضى
 بالمتقوس فانه قد انتسخ بهذا التفتيش اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم وجه المص باربعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
 وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلما نسخ فافهم وقد ذكرنا او رونا عليه سابقا من انه رفع
 حكم الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم بأسرارها مما يحتمل يعرف الناس بالنسخ
 ومنه قوله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم كنت تهتكم عن زيادة القيد المأثور وما تهتكم عن اواخر لحوم الاضاحي فوق ثلث فاسكروا
 ما بدا لكم وتهتكم عن التبين الذي سقاء فاسه لو اني الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا واه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناس بالاجماع
 كما اذا جمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجموع عليه نسخا كان الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ وكذلك عمل الصحابي على
 خلاف نص مفسر مع علمه بتعين علمه بالنسخ لان عدلته مقطوعة ويعرف الناس بقصبة التام ففهم بنا سخية المؤخر عند التعارض فيقبل
 الصحابي هذا سابق لانه اخبار يدل بخبر لا مسالخ فيه للراي واما قوله هذا نسخ فعندنا خفية مقبول لا الشافعية قالوا ان التبين النسخ قد
 يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لان تعيين العدل الموثوق عدلته بل مقطوعة بالنسخ لا يكون الا علم بالتاريخ والتعارض
 فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن حكمه بالنسخ عن لصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فانه في العلم ما حكم بالنسخ بحكم المروى على مسنة
 الاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما بالغير وذلك لانه بعيد عن شان العدل ان يتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
 اذا تعارض متواتران فقالوا اسي الصحابة لكن اذا لم يبلغوا حد التواتر والظاهر قال بصيغة المفرد وجمع على قصد التعظيم ثم انسخ اصل المرد
 لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد ورواية وهي رواية ناسخ واحصل القبول الغير فاعل اسي لانه لعل النسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابة
 هذا نسخ والاحاد الذي روايته وليه اسي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل بالاشهادي الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ولا يقبل

الرجم وكما سبها وادع الشاهد فانما يقبل النسب استبعادا لكن يقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليه النسب فكذا انما يقبل قول الواجد لاثبات النسب
 والناسخ من المتواتر وان كان لا ينسخ ابتداء فقبل في مواسي ميرزا جان فيدان قول الصحابي في ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادوا لا قلادة عليه
 الرجم اخباره الصلوة والسلام واجتهادوا غير علمهم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواتر ان اذا التواضعا للنسخ لا نعم لاجن اجتهادوا ولا لزوم
 كون احد ساجدا خطأ فمن الصحابي لا اخباره بالنسخ ليس البيان اسبق فاحكم عليه بالنسخية مرفوعة والمأخر مقدم وهو اسي اختياره وبما يناسب الغاية
 قبوله لان قوت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنهما المتقاربين اجتهادوا قلت اول اظنه التعارض لا يكون الا لثنتين لثبته عنده بالسماع او شاهدة
 القرآن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعل بالسبق والحق فيقبل قوله في قوله فان ظهر التعارض حكمه بالنسخ والكلام فيه ومن هنا يتبين ان
 القبول اسي قبله اخباره بالنسخ هو المقبول وابن الحبيب محبوب عنه فتوقف فيه ولم يكن لذلك ثم لا يعرف النسخية بالبعدية في الصحيح فيستدل
 به على البعدية في النزول لان ترتيب الصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأ والاول
 الفة ان نزولها وكتابتها في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مكية كتبت في الاول وسورة البقرة التي هي آخر المزلات كتبت مقدرة
 على اكثر الكلمات ولا يعرف لثبته الناس سجدة من الصحابي اسي الراوي فيحكم بان مروي متاخر عن مروي من جوده فليل الناس انما سمع بسماعه لا
 ولا يعرف بتاخر اسلامه فيحكم بتاخر مروي عن مقدم اسلامه بجزا سماعه قبل سماعه الاسلام او سماعه متاخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
 ان يكون اسلامه المحدث بعد وفاته الماسن وصرح بالسماع او متاخر الاسلام اسلم بعد وفاته متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف
 بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التاخر عما هو محتلف لها لان التأسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تأكيدا فلا بد ان
 يكون متاخر عن المخالف فيكون مورا فخطا فيكون تأسيسا لموافق يكون ناسخا اياه فيكون تأسيسا ايضا وهو ضعيف لا ينسخ بالاجتهاد
 وهو غير جائز بما يقال ان النسخ غير مورا بالراسي عرف التاخير والراسي مما يتدعى اليه ثم ثبت النسخ ضنا وكمن شئنا لا ثبت ابتداء ثبت
 ضنا فبطل مع ان كونه مباحا شرعا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقا مقبلا اقا والاباحة الشرعية فلا تكيد
 اصلا والتحقيق في الحقوق فيه ويؤثر في المخالف للبراءة كما يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رقع البراءة ثم الموافق يرفع فيترك الرفع
 وفي التعبير بالرفع هو العدول عن النسخ اياها الى انه لا يلزم تكرار النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما الى ان المراد في جملة
 النسخ رخصهم الله تعالى بتكرار النسخ تكرار الرفع وهذا القدر يكفي بهما فالمنافسة فيه لا يضرنا ثم انه لما كان هذا القول ايضا فتحا بالاجتهاد وقال
 هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا لثبته للناسخ في الحقيقة ولا لشك ان
 هذا القدر من الترجيح يكفي لتبجح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه عزلة والله تعالى اعلم بخواص عباده الاصل الثاني استثناء ما
 فرغ من اصل الكتاب شرعا في استثناءه من الكتاب رتبة ولقد مر على الباقيين وهي لغة العادة والسيرة وهي منها اسي في الاصول
 وانما قيد بها شانه الى ان استثنى في الفقه فعل واطب عليه رسول الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والواجب الاذن
 والامانة ونحوها وانما قيد من قيد زعماءه بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب مستفيض كك الشاء الله قدس سره تعالى
 انه ليس الامر كذلك ما صدره من الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وما قسم الله
 بالظهور عليه خالف الحديث القدسي ويظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما حاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعريف ليقبح
 اليه ايراد الشاهد اليه بقوله اقول القرآنية المشاهدة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا وخبر كان

تغير الكذب من الكبار والصغار خمسة كسرة فمهم ما ساعد على الغش ما كانت سنة فالتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن لئد ما ساعد عند
 اهل السنة القاصيين للبدعة كسرة ثم التذلل على او عقلا عند المعزلة والمروافق فذلهم التذلل على وتعرفت شبتهم وجواجها والاتفاق اليهم
 على سجونهم باسوا وغلط بان يكون خطأ في الاجتماع واو يكون قصور المباح فيقع في الحرام والسر فجاو ذلك ان ليس معصية حقيقة ومنه تسليم
 على راس الركعتين سوا الا الشيعية فانهم لا يجوزون سواها اليهم لكن يجوزون سواها اليهم وقدموا في حق وصغارهم ما اسي غير الكبار ولهم
 بحسب سنة اهل الجاهل ان الاصل على الصغيرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمقرلة لشبهات باردة كما في قوله تعالى ولقد بعثت به رجاها لولا
 ان راسي برمان ربه وامثاله من قصته داود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا املا والمعصية
 ولقد بعثت به رجاها ان يقتل يوسف لاجل اباه عما امر به وهم يوسف بعثتها لانها كانت مريضة لا لقاصده في الحرام ولولا ان راسي برمان لقتلها
 او لعنته انما سميت بالزنا يوسف عليه السلام لم يجرم ولولا ان راسي برمان ربه لهدم وليس المروافق انه وقع منه الهم ولولا راسي برمان لرب
 لفتله كيف وليس لاشترى الكلام ولا يلقى بجنا به تعالى ان يجر يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للحد كما نظير ما في تامل وامانة داود
 فعنه جهم لانه لم يقتل عن الرسول صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المروافق عن كسب اليهود فلا اعتداد به والذي
 يمكن ان يقول عليه ان كان خطأ او يرا لامة ففكها داود وعليه السلام وغاية منها ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لا صغيرة ولا كبيرة وقصته
 سليمان فالصحيح المعول عليه انه قال لا قرين اليوم نسا فيلن كمن فار ساجيا يهني سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح الجاهل
 ولعله لم يكن اقتراسي الاستثناء بالكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولى ما سوسى ذلك ما يقبل المورخون كذا غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
 الا من يجير على الخروج عن ربيعة الاسلام فثبت ولا تحيط ومنه اسي صدور المصغرات الغير بحسب سنة التحفيرة رضوان الله تعالى عليهم اقول
 وبما الحق فان صغيرةهم كبيرة في حقهم والكائنات صغيرة في حقنا لا تترى مباحات العوام سليات الا برار الا تترى كيف قال داود ولطاف
 الامام العارف قدس سره واساك ما سعى درهم سنة حرام على الصوفي المديحي حجة الله تعالى وبحسب سنة خمسة وما سعى درهم لنا والعوام كل
 وبحسب بربع عشرة وحسنات الا برار سياة المقرين الم تركيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من تقوى الجاهل
 حين اخبر رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامته وكافي ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقرين فيكون صغيرا كبيرا في حقهم
 فلا يصح صدور ما يصحهم فاقم فهو الحق ولا تحيط وثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة وما قبل فالتحقق وعليه اهل السنة من الصنفية
 الكرام انهم معصومون اليهم من الكبار والصغار كسرة كيف لا وهم انما يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة
 ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة ولا يولدون على الفطرة
 والشافعية جوزوا السنة فيما اسي الكبار والصغار كسرة النبوة وقيل بان القصد المباح فيلزم معصية اسي فيلزم امر يكون معصية
 صدر عنها كركن موسى عليه وعلى بنينا الصلوة والسلام القبطي قالون مات فلزم القتل وذلك حين اخذ اسيريليا ليعمل عليه فطلب ان يطبخ
 فخرجون وكان يسياني عنه فاخضعوا فاشغوا به الاسيريليا يسياني فنبط على ما كان عليه فلم يثبت بل قيل ان قال القديمت ان حمل عليها فذكره مزيدي
 الصلوة والسلام تاويبا فقصه عليه مات فمذلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اسارة الى ان حال ما قبل النبوة ولا يولد
 سوا اني عدم صدور الذنب والصغيرة الا على جلالته وفائدة صدور الزلزال عنهم عليهم الصلوة والسلام ابتلاهم ليستغفروا ويوبوا اننا المذلة الزلزال
 ولقيت الزلزال بالثنية من انما فعل او من التذلل الى اوسى شلانيا سى فيها يحصل الا بتلاسم الزلزال ليس فيها معصيات من ودية

سبحانه كما قال الله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه كما يجوز عليهم المصلحة والسلام الزلزلة يجوز خطأ فيقتلون فيها يكون مقتولهم
 لو لم يكن خطأ وكذا السهو والتسليم البعض على الشيخ الا انه خاتم الولاية المحمدية قدس سره على التوقع الخطأ لا يرأس على نبينا وآله وصحابة
 وعليهم السلام في التعبير وانه فهم يدرج ابناء انما نشاء من غلبة البهيمى عليه فلا يستحق ان يلقب باليهيمى ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الى
 على المستدوا فلم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول قدس سره فلان من غير واسطة او سبحانه قال رسول
 صلى الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن اخباره قد اختلف في تحديده بل يصح ان لا يقبل لا يجد ثم اختلفوا في انفسه الى الامام جعفر الا انه
 قدس سره قال لا يجرى له من اخباره بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم لا لوجوه
 ما انقسم الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا يجوز في نحو ما والاكثر قالوا لا يجد لان علمه في تصور ضروري وهو لا يقر لغيره حقيقة
 المعرفة كالمفاتيح وهو المختار عند العلم وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ويطبق الخبر تمام ما بهية هذا الخبر غير من
 المطلق وقد يجاب بان حصول الشيء نفسه كما في العلم المحضوري الذي كيف فيه محدود محضوري في الصورة الذي كما هو في العلم المحضوري الذي
 لا كيف فيه محدود محضوري فلا يلزم من ضرورة نسبة الوجود اليه ضرورة تصوراته فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل المحضوري فلا يلزم لثاني
 الذي هو محضوري وفيما اى في النسبة باعتبار تعلق التصورات ان كان يكون متصوره ام لا ولا يلزم من العلم المحضوري بانها حاصل العلم المحضوري
 بذاته ووهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة سخاوة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا انما كنا بها ولو بين
 كذا في شيخ المختصر قول قدس سره ان خبره الخاص كائنه من تحقق مضمونه والحكاية انما يكون بصورة المحل عنه مطابقة هذه الصورة اياه فيصدق ولا
 فكيف يمكن ان صورة المحكوم عليه المحكوم به كائنه عنهما اى عن المحكوم عليه وبذلك النسبة الذي بهية حكاية عن بهية الواجبة المغارة بها
 بالذات في الوجود كما شققة عن ابطالها من المحكوم عليه به في نفس الامر او سجا التحقق المغارة للحكاية سواء كان تحققا في الواقع او لم يكن فلا يشا
 ما اختاره في العلم ان مضمونه مسامحة مفهوم الثبوت الا علم او اليقين حال الاخبار المقترنة المستقلة في المحاورات ولذا اى لاجل كون صورة
 المحكوم عليه به وبهية حكاية قالوا لا بد من القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه به وبهية السامية واما النسبة التقديرية
 التي اعتبرنا المتأخرين فالوجه ان الحكم بخلافها واذا ثبت ان الحكايات ليست الا الصور المحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور
 حصول الصورة فانه دفع الايراد ثم يرجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذا من هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا لوجهه بالتحصيل الذي
 هو التصور فكان هذا الخبر انما من تصور بالكنه بهية فكان المطلق كذلك اى بالكنه بهية لان الذي ضروري الثبوت في
 مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشارنا في تقرير الى اندفاع المنع المشهور انه لا يتم اذا ثبت ذاتية الاحكام
 ويكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما مسموعان تتامل ثم بذاتهما وان فان العلم بانها من العلم بالمطلق كيف لا يجوز
 ان يكون الخاص مميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو ظاهر جدا عند التحقيق المنكر في حصول الصورة فانه يجوز ان يكون
 شبح الخاص مغاير لشبح المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بهية احد ما بهية الآخر ثم ان العلم المتعلق
 بالخبر الخاص علم بتميزه اى لا يلزم من تعلق المتصديق بشي تعلق التصور بذاته ولعل هذا هو مراد شايخ المختصر فان حصول
 بنفسه كما في العلم بالخبر الخاص فالمتصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي بهية تمام ما بهية واما بناء الكلام على حصول
 والمحضوري كما صحت الى من لا يقبل فان شايخ المختصر من لا يرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك يحصل حصول الصورة

فيرو عليه ما اورد بقوله الا انه يصير تصور الكثرة اجمالا في ضمن تصور اعم من غير ان يتميز عما وراءه لان استيعاب الصور فرع تصور الذات تفصيلا
 واذا لم يكن صورة الذات متميزة عن صور الذات لم يكن هو كشفا ولا سلوا بالاعلم الذات وهو وجه من وجوه علم يلزم انكشاف الكثرة
 وفيه النزاع فتأمل فيه وقد تقرر الدليل بان حصص النجرات المفيدة كونه بين هذه الاطراف متصورة كنهية وتصور المطلق لا يزعم من
 تصور المفيدة فان تصور المفيدة لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق وبقيت علم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر لكن يرد عليه منع
 كون المفيدة متصورة بالكلية كيف وبها في قوة اصل المدعى وقد استدل على بطلان تصور النجرات بالانفكاك بينه وبين ضرورة وهي لا يكون
 الا بالعلم بها وتصورها بالانجذاب لا تسلم ان التفرقة لقيت تصور النجرات بالانفكاك بل يكفي في التميز الحصول اى حصول مطلق
 النجرات بل يكفي حصول الاخبار الخاصة بان الحضم قابل بالعلم بالقسمة والمثال وهو كيف للتميز ويمكن ان يقرر بما مر انه انما يلزم التميز بطلان
 العلم واما العلم الحصول الذي هو التصور فكلاهما لا ينفك عنهما وبان المراد ان التفرقة بين مطلق النجرات وغيره ضرورة فلا بد من العلم بمطلق النجرات
 والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق النجرات بالانفكاك لكانت اى تصور بل يكفي التصور بوجوده والنزاع وانما وقع في الكثرة
 وما في التحيز ان لكل من النجرات وغيره لوازم واعطى لوازم كل بها ولو ازم له وجهها من جهة لا يكون لا تصور المزدريات فعم لا يلزم التصور من
 حيث ان سبى النجرات ساقط لانه لا يكتفي بالاثبات للوازم التصور بوجوده متميزة بالملزوم واما التصور كنهية فظا هذا هو جد ان الدليل بقوله
 بسائر المفومات فان التفرقة بينها وبين تفصيلها ضرورة فلا بد من تصور ضرورة وكذا منقوض بالانكشافات كالادام والنوا
 فانه كما ينتج بداهته ان النجرات بدلية الانشاء ايضا لان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام المراتى وهو يرى بداهته جميع التصورات انما
 فيه ثم علم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يكون ان كيتسبب الدليل بل يكفي فيه الماتفات الى المدرك بل حصل من غير نظر اعم لا تقوم على
 وبه ارتضى صاحب النجرات انما قد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزائدة المتعلقة بشرح الموقف واما المحدثون اى المحدثون
 لقرنانيا حقيقيا بقوله لهم بالسببية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعزى قالوا كلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى
 وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاو في الايراد ان يورد كل خبر لا يصدق على شئ من افراده
 فان النجرات الصادق صادق والنجرات الكاذب كاذب وانما لا يمكن ان يدخل في شئ من الاخبار وفيه رده عن زعم ان الاشكال
 غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجمع بل يدخل في بعض الاوقات احدها وفي الاخرى
 الاخرى انما يلزم لو كان المراد دخوله لهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزعم بين تحقق مصداق النجرات وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات
 واما مصداق النجرات فزاعم فان صدق المطلقة وانما فالصادق صادق وانما فلا يدخله الكذب اصلا والاجتماع والكاذب كاذب وانما
 فلا يدخله الصدق فلا يصدق احد على شئ من افراد المحدث وشم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وبه لا يوجب ان يدخله افراد
 واحد منهم بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح اما ان الكلف واما ما قال المصنف ان يلزم ان يتوقف خبر
 كل خبر على خبرين الاخرين بل انما يلزم ان يتوقف خبر النجرات انما يكون بعد التنبه على خبرية النجرات والاخرى بعد يلزم ويجوز ان يكون التعريف بها
 وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الزعم في يلزم التوقف في التحقيق فتدبر وقد يجاب انهم يحمل الواو على او اى يدخل احداهما كلف الصدق والنجرات
 عند المعنى المراد من دخول الصدق والكذب انهما معا مطلقا بالنظر الى حقيقة النوعية مع تطابق النظر من الطرفين والامور بالجزئية من القائل
 وغيره وكل خبر وان كان خبر الله تعالى اذ جاز وانظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والنجرات ولا يخطا انه ثبوت شئ او نفي شئ عن شئ

العقل صدق وكذا بواجب ان المراد كما صح به القاضي المعرف وهو لما افته قاتنا لا ياتي حصة ولا يستلزم من تجوز صدق كل خبر وكذا به معاول
 كان العقل تحليل ذلك تاثلست ليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ياتي في ذلك اى وهو لما افته تاثلست
 ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كونه مدلوله الصدق لا ياتي في القضاة بالكذب وهو مفهومه اللغوي فلا ياتي في
 وهو لما معا باعتبار مفهومهما اللغويين وهذا هو المعنى تجوز به ما افته فتدبروا ان تعلم ان الخبر انما وضع لتحقيق مصلحة في نفس المصنفان لتحقيق ساطقة
 الخبر يكون صدقا ولا يكون كذا فليس الصدق مدلوله ساطقة والا الترابيل قد يعرفه وقد لا يعرفه فان ارادوا يكون مدلوله الصدق
 ان مدلوله تحقيق المصدق فحق والافلا يحفظ ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق ساطقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
 فتدبر بهما وور قال ابن الحاجب لاجاب عنه فتدبر بانها ضروريان للصور وليس للصور هما موقوفات على تصور الخبر بل هما معنيان بساطقة
 ايعر عنها بالافارسية برست ودر رفع متعلقهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر فتم تحقيقهما موقوف على تحقق الخبر قاتنا لا يكونان في اسلو
 والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يبرر انما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين فتدبروا ويقال هما ساطقة النسبة للواقع وعدمها
 وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دورا ويقال لما خوفي في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار المعرفة ساطقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
 بالتحليل التصديق والتكذيب بهما عن لزوم الدور زعمنا انه ان التصديق والتكذيب هما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
 والكذب وهو اى الدور وادور فلا فائدة في القرار لانها الحكم بالصدق والكذب فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر عليها فعاد الدور وقد يقال
 لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صح به ابن سينا فالخبر ج ما حصل الايجاب
 والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر فلا معنى لاحتمالهما والاطهر ان يقال المراد اذعان النسبة والكارا اى
 اذعان نفسيهما ولا شك ان كل خبر تحليلي لا دور له لعل المراد بالايجاب والسلب لا اذعان والكارا لا انما لتسامح فتدبر قال ابو الحسين
 في تحديده كلامه لا يفيد بنفسه سببه وادور بالكلية ما تالف من الخبر وفلا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قاتم من المشتقات مع انه
 كلام عنده وليس خبر لما زعم ابن الحاجب انه لا يفيد النسبة لانفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه سببه وذلك لان هذا يتوقف على اللفظ
 بنفسه الدلالة بلا ضم صيغة اخرى وهو خلاف ما صح به الجوز فانه نقل عنه انها الدلالة بالوضع والنسبة واخلت في مفهوم المشتق فالدلالة
 عليها بنفسها بل لان المراد قاعدة وقوع النسبة او وقوعها اى النسبة القائمة بالحكمة التي هي متعلق الاذعان والكارا ولا يرد
 نحو قاتم اى صيغ الاوامر على ما زعم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او اطلب منك القيام مفاد منه فيكون نسبة مفادة منه
 لانه اى انهما منه ليس بنفسه فمدلوله المطابقة هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوب فمدلول التراضي لانه لازم عقلي وليس معنى ضعيما
 وهو المراد من قوله بنفسه كما صح به في المعقودات فانه احق بالقبول ثم لعل اراد بالوضع الوضع الاصح من الحقيقة والجازي للكل يخرج
 الا انما كانت المستعاري في الخبر عبارة عما يحصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وبالمعنى خبر من الكلام وهو
 المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الاخر واللفظ والاستفهام والتثنية والتزجي والقسمة والنداء وتسمية الجمع بالتنبيه كما في المختصر
 ضمير قاتم عند تم والناسيب التام في النظم ليعلم ان الاشارة الغير الطالب تنبيهها مستعملة صيغ العطف وتحويلات وحيث وثبتت
 زانعات واحلت وانفسج نحو طائفت وعققت واملت وظاهرت وغير ذلك بل سبب انشاء واخبارا تختلف فيه وسجل الخلاف فيما اذا استعمل
 عند اشارة العطف لما كان الذائب الى الاخبارية مستبعدا عند انعام العامة في بادى الراى لان البيع مثلا لا يثبت الا عند لفظ

هذا اللفظ هو لا خلاف اوله وقال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار الفصول على اللفظ وما يقوم به مقامه من الكتابة والاشارة والمسا ط
 لتحقق هذه العقود والفتوح حقيقة مع النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امر مبطن او مبني على اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر المشتقة
 او برزخية على السفر وبنائه حقيقة المشتقة لكن دلالة لفظ بعث مثلا على المعنى الموجب للبعث وهو الحادث في الزمن عند احداث البيع اما
 بالعبارة بان نقل عن المعنى التجري اليه شرعا فلو انشا كما في التقرير النقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجملة قبل ورود الشرع
 فالأخرى ان يقال هو منقول عرفا وعلية لاشافعية او بالافتقار بان يكون وكا في عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
 فهو لا زعم متقدم ح وهو اخباره عليه كحقيقة بل المحذور من المالكية والحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحل عنه موجود والحكاية موجودة
 بوجوده من كافي سائر الاخبار وليس بغير الحكاية والحكمة عنه لقائه بالاعتبار كما طعن في شرح الشرح حيث فرق ادلا بين الانشاء
 والاخبار بان على تقدير الانشاء ينبغي ان يقع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار ينبغي ان يقع بهذا المعنى فانه في كل واحد من هاتين
 الحكايتين والحكمة كانت هاتين فان اعتبر ان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكم ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
 كما طعن فان المعنى القائم بالذهن اعتبر الشارع موجبا محكم عنه النسبة المدلولية بهذا الصنيع المعلومه حكاية عنه وهذه النسبة متناهية
 بالذات ولو كان الامر كما زعم كان الانشاء حكاية ايضا فان مدلول الضرب ايضا قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
 والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكمية عنه وباعتبار حكاية ولعل في قوله في التسامح مقصوده ما حقق فانهم وهذا التحريم على هذا
 النمط اذ لا يتوقف على ان المعنى الموجب بسبب لوجود البيع وتحقيق البيع في نفس الامر سواء حكمي عنه بهذه الالفاظ ام لا
 وهو في حيز الخفاء فانه لا ينبغي لعقد القلب فقط بل لابد من القول لان هذه التصرفات قولية والغير يقع الطلاق ونحوه بالزل وبغيره
 فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الزل وانقضاء المعنى الموجب في الخطا اظهر منه في الزل والغير انهم قالوا ان
 وقوع الطلاق والعقاق ونحوهما بالافتقار واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات
 فلا اقتضاء لهنها بل هذا الاكما اذا اطلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طلاقا والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لكن المدلول
 وجود الطلاق بتطبيق الزوج فبهذا تطبيق سابق وليس بالاعتقاد القلب فهو السبب لكن لم يغير الشرع اياه سببا الا انه رفق بهذه الحكايات وهذا
 القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكايات عنه بعد هذه الحكايات انه كان طلاقا فانه لم يغير سببية في العقد
 القلب لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه لقرار قوليا ان ثبت سببية هذا العقد بحجة القول ويعرب به صريح في كماله المداد
 في شرح اصول الامام فخر الاسلام والاهل لشرع فثبت لبطل القلب فاندفع الاول واما في الزل فالطلاق يقع في القلب ليقع الطلاق
 ويغير عنه بهذا الخبر الا انه لا يرضى لوقوع سببية والشرع لم يجعل بعض العقود مشروطة بالرضى وحكما وانما الخطا فالحق فيه ان الوقوع فيه سفي
 اقتضاء فقط حكمه بانطام فلا يصديق القاضي في عدم تحقق العقد القلب واما عند عدم الخبر فلا يقع لعلمه لعدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
 الثاني ايضا كذا ينبغي ان يفهم وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبر لا يقتضيه تحقق الحكايات عنه والالم بكذب اصلا بل الذي لا بد للثبوت
 من الحكايات من امر فان تحقق هذا الامر يكون صادقا والاسكافا وبهذه الصيغة قد قصدت اخبارا وحكايات عن وجود البيع والطلاق
 مثلا لكنها كاذبة لا تتفق والخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعلوم موجودا والتصديق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البيع والطلاق قبله تصحيح
 هذه الخبر وهذا وان كان لبعض عبارات شرح الاصول للامام فخر الاسلام او يمه لكنه لا ينبغي على من قلب سليم ما فيه من الكلفة فان هذا

كانت تستعمل في الجاهلية ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فصار من هذه الاعتبارات عامة المسلمين يتعمدون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا الترتيب
 ولا يقصدون الكذب ايضا عند استعمالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعبود بموجبها مما يحجب العقل في الحق باقائه المصطنع
 ومن هذا الحكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا القصة موضوعه للاخبار فينبغي عليه لان الانشائية انما يكون ثبوت النقل
 ثم ثبت وقد يقال المعنى الانشائي ثبوتها واليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود تنعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
 ثبوتها بالمعنى الانشائي فلا دليل عليه بل يصح المعنى اللغوي فلا يصارح به لان الاصل هو الاصل فانهم الشافعية قالوا ولا لو كانت هذه الالفاظ
 اخبارات لكان لها خارج يكون حكايته عنه ولا خارج لها بل البيع لقيت بعثت وكذا اقراره فليس هناك بيع سابق عليه حتى يكون خارجا محكميا عنه
 وثالثا لو كانت اخبارات لكانت محمولة للصدق والكذب ولا يحمل الصدق والكذب فان الوجود ان يحكم خطأ من جوزهما عليها والجواب
 لا نسلم ان لا خارج لها ولا يحمل الصدق والكذب بل لا خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب للعقد المبيع وبه يتعقد البيع حقيقة لفظا
 في صادق بل لا يرتب يحمل عدم المطابقة كما مر به وانما كيف يذكر المطابقة لانه من العلوم ان احتمال المطابقة لا يحمل المطابقة ايضا لا كما في شرح
 ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحمل الكذب لوجود مصداقه بنية كما اذا اقر احدان في نفسه صورية لان هذا لا يستقيم فان الحكماء على ان
 والخراج سواسيان في احتمال المطابقة والمطابقة بها محمول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذا الاخبارات صادقة بالنظر الى
 الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم ان لا يقصد عند استعمال هذه الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقة ما فيحمل عليها فمقدور
 وقد يجاب عنها بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصدق في نفس الامر الذي لا بد منه قصد الحكايات عن اخرج وعده ممنوع لكنه انما
 لا يكون بل ان الشرع اعتبره متحققا بوجوده قبل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لئلا ينافي كاذبة فتثبت احتمالها وهذا الجواب ينبغي
 على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه يمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ان صدقها مقطوع باعتبار الشارع المصدق انهم
 موجودا واعتبار الصيغ صادقة ولا يتكبر احتمال الكذب بملامحة نفس هذا الكلام فقدر بر وقالوا انما لو كان خبرا لكان ماضيا لا
 صيغة ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومخطوطة الوجود وهو باطل لانه يقبل
 التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاء لانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا
 يصح التعليق على امر مستقبل مخطوطة الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشاء في الحال انشاء عند وجوده والمعلق عليه
 فنقول كذا عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضية الى الاخبار وتوقعه في المستقبل عند وجوده والمعلق عليه وان قالوا انشاء
 الحكم التعليق فلما ان على تقدير الخبرية الاخبار عن الزعم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالحكمة ما هو جوابكم فهو جوابنا قول القيد
 مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات التي لا تسمى بوجوده يدل على الوقوع الاحتمالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الوجود فانه
 يدل على الوقوع عند الوقوع وغيره اول عليه حال لا فرق ولا كانت طالع على الانشائية كما هو مذموب الخضم طلاق في الحال والانشاء له بعد
 التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعاق عليه فذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
 في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم ان لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويغير من الماضي الى المستقبل بل يخبر عن الحكم الماضو
 ويكون حكمه بينه وبين المعلق عليه بالزعم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزما لتعليقه كيف ولو وجد المعلق
 لكان الخبر عن الحكم استقيل كذا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق سببه كما مر ولا يخفى ان

التي تقتضي وجود الزوم بين الطلاق ودخول الدار مثله ولا يكون لزوم الاباحية للشرع بسببية العقد الشرطي النفساني لانه القدر ضروري وتحتج واما ان
 هل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالشرع فيه باق بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا غيرة وقد يجاب في شرح الشيخ بانه اخبار عن وقوع التعلق الطلاق
 في الذهن فلا ينافي كونه ما يجب وهو ليس بشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعلق الحقيقي وقوع مصدره عن وجود الشرط
 لا غير واما وجود تعليقه في الماضي فمفهوم عما نحن فيه لانه ليس مدلول البصيرة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ان الجا كان الصبي المذكورة اخبارا لم يزم عدم
 الفرق بينه وبين خبر عن الطلاق الواقع من قبل او الشارح اعمى وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اعمى انتفاء الفرق باطل ولذا كان
 القول بالرجعية المطلقة في العدة طائفة سئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الاخر وان نوى الاخبار لا يقع القول باللازمة منه منوعة بل
 الفرق بانه مرة اخبار عما حصل اقتضاء به يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالانقضاء والافضل في العبارة
 انه يقال مرة اخبار على التعلق حاصل بالانشاء لنفسه لم يحكم عندنا صلا ولا مرة اخبار على التعلق المحكم بالحكمة او الاول على الاول يقع طلاق
 آخر لوجوده الموجب مرة ثالثة وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد القيل الطلاق وبين ما اذا قصد الا
 عن طلاق سابق ان في الاول اعتقاد الحكاية عن طلاق غير محقق بخبر عن وقوعه فالشرع يعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخر
 في الثاني فيقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوع آخر وهذا بنار على ما مر فقله عن البعض
 في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فقد كثر قال شارح الشيخ ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن النجاس واما في الحكاية عما في الذهن
 فتدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفساني والتعاضد بين الحكاية والحكمة عندنا
 فالحكمة عنه هو احداث البيع القائم بالنفس بالحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هناك اقتناء على التعارض
 الاعتباري لا ينفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر كونه اخبارا على
 كل حال فلا يرد ذلك وبين الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن النجاس لا يضره
 بل ينفيد لطلان الملازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه وبين انشاء ان اخبارا عن الانشاء
 اعمى عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن النجاس اعمى عن الطلاق الواقع في النجاس وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان
 الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس به بصير المرأة مطلقة في النجاس والمرحل بالغا والمال سبعا فهو طائفة ونيت
 طالق حكاية عن هذا الانشاء الذي هو الاثر المرتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبار عن الانشاء الاول الذي بدو الطلاق
 مرة وحكي عنه او لا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر قد يكون اخبارا عن النشاء فمضى آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل
 في الرجعي كما قدم وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن انصاف المرأة
 بالطلاق والثاني عن انصاف الزوج بالتطبيق فهذا الخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون النشاء لتطبيق الزوج
 وصيرته المرأة متصفة به فانها قد تحققوا بهذا وعلى الاول ياتي ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد ولا يطلق
 انما يقع به لا قبل القول بنبوط الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمنشقة لا ينفيد لان الشارح قد اناط الحكم على السفر ولم يعين المنشقة
 فيه اصلا انما هو ابداء الحكم منا واما هنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناطه الشرع بعقد القلب وانما هذه احكاية واخبار عنه
 لا دخل له في الايقاع وايضا لا ينفيد لانا طاعة من دليل شرعي لانه لا يثبت الى العقل ولا يجوز لخصب الاسباب بالراي

والغير لا يكون من قبل المتقنة فانه ثبت بالمتقنة وانه قد ثبت من قبل والجواب عنه ان المجردة ثابتة قبل التكلم بهذه الاخبار وان
المجردة ثابتة قبل انتشار النفس وليس فيه فساد واصلا وانما ثبت الحكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لانه اعتبر بسببية الانتشار والنفس للكل يلزم
اعتبار الكلام الكاذب وسببه لوط الحكم بهذه الصيغة ان العقد النفس المجردة انما جعل سببا لاعتبار هذه الاخبار بمقدار ما عليه فيكون ظهور سببية
هذه الاخبار ويكون الوقوع اليه عند الدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغة وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر والاشتغال
ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفس لوقوع الطلاق وصيرورة عالمه مطلقا انما هو مشروطة بارة الحكاية لاناطة الشايع الحكم بهذا الحكم
لا على النفس كيف اتفق كما ان اناطة الرغبة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للشيء كيف اتفقت بل حال كونها مقارنته للسفر وكان سببية هذا
الانتشار النفس لوقوع الطلاق انما يظهر لهذا الاخبار قبل استصحابها بآقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب الاحكامها لكونها منطوية لها وهذا
كلام صاف لا غير عليه قد فضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد عن المثل الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امر ثم انجز عند الجمهور ما صادق
او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المجردة وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة متحققة واردة بين النقيض والاثبات
ونزاع من نابع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة بل هما ابرز المعنيين في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم
كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامه هذا مشير الى هذا الكاذب ليس لصديق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابقا للواقع
لا تصف موضوعه بالكذب وهو هذا الخبر ليعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محمولا على من وضعه الذي هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا
كان الصدق ثابتا وليس به شبهة جدر اصرم فقد ذكرنا الجواب عنه في السلك وقد بينا في شرحه انه لا يتم واجاب المحقق الدوسي بانه ليس
خبر اطلاقا استحالته في الخلو عنها وهذا اسم لما وادى شبهة وطحا اجوبة اخرى لولا الفخ غويا اخلصنا القول فيه مع ما له وما عليه وقال النظام من المخرجة
الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للواقع ام لا او لا مطابق للواقع ام لا او لا مطابق للواقع ام لا او لا مطابق للواقع ام لا او لا مطابق للواقع ام لا
الواقع ام لا او لا يتخلل الحصر كما اذا لم يكن هناك اعتقاد والا ان يتكلف ويراد لعدم المطابقة اعم من ان يكون اعتقادا ولكن المطابقة
ولا يكون اعتقادا واصلها لكن يكون صالحا لتعلق الاعتقاد لما يتخلل بالانتشار ويمتسك متمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد
انك لمرسل الله والى الله يعلم انك لمرسل الله والى الله يشهد ان المنافقين كاذبون فقد ثبت التذلل الكذب في قولهم انك لمرسل الله مع
مطابق للواقع من غير اتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدما فبطل قولكم وهذا ينبغي قول الجواب عن
فتعين قولنا هو ان الصدق مطابق للاعتقاد والكذب عدما واجيب بفتح بان التذلل بهم في قولهم انك لمرسل الله التذلل المعنى انهم كانوا
في الشهادة فلهذا هم في قولهم تشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد به وهذا ظاهر اذا كان لشهدا اخبارا للما هو
مقتضى الصيغة فاما اذا كان انتشا والشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم يعتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا
اخبار انهم يعتقدون غير مطابق للواقع ولك ان تقر بان قولهم تشهد انك لمرسل الله كناية عن اخبارا بانهم مقتضودهم بانهم مؤمنون
فما يتبين على ايمانهم غير واعية بما هو مزعم الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فوالله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لما انهم منافقون و
لم في نفس الامر لصدق اصل الكذب في دعواهم العلم والاعتقاد بالمازم للنفاق او سلمنا ان الكذب راجع الى قولهم انك لمرسل الله
لكن لا حسب الواقع فانهم صادقون فيه بل عن زعمهم الباطل فانهم كانوا يزعمون انهم كاذبون ومنهنا جواب آخر هو ان المعنى ان يدعهم
الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وبهذا الجواب اوفق واجاب في المطول بان التذلل يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

ما شيا من دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر انشروا في تقييد به مطلق الكتاب لانه قطعه مثل قطعية المطلق ومهمنا بحث
قد صدقوا فيها فان غاية ما لزم من الشهادة قوة ثبوت من الراوي لا قوة ثبوت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وبارك وسلم فانه جاز
الاصول وهو لعين القن وقبول بحكم الغيبة انما هو بعدالة الراوي وحي ليفضل المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قاسم ل احتمال
الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة فيه مقطوعة وانه لم يفرض انما هو الاطلائ مثل من جبروا احد فكيف يجوز تغير المطلق المقطوع الثبوت
وايد بان هذا لا يزداد على السماع من الصحابي انفسه وهو لا يزداد على الكتاب بتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لا سيما اصحاب البدر
ومبيعة الرضوان كيف لا وقد اتى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم فضائلهم
خير من رواية الاحبار وفيما وان كانت مروية احاد لكن القدر المستتر متواترا فاذا كان كذلك فلا احتمال للكذب بعد اصلا ثم ان تركه حجة
التي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم واحتمل الله تعالى اياهم تلك الصحبة وبذل جديهم في حفظ الدين معبد للنسيان بان يخطوا ويشبهوا الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بالسمو كل البعد ثم ان تلقى الائمة بالقبول لوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقين
بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ولجهدنا فاحتمال النسيان ليس الا كما احتمال الجاز في شخص من غير قرينة فاذا
رواية الصحابي المقطوع العدالة بحليل مع تلقى الائمة اياها سرية لليقين بالمعنى العام مثل اليقين في دالة الخاصة فاذا اتوا اثرته منه في
القرن الثاني والثالث او اثبت القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شأنه وروايته مقطوعة بالمعنى العام فانما الشهادة مقطوعة بالمعنى العام
ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوت مقطوعا بالمعنى الخاص لكونه متواترا الا ان دلالة على الاطلاق مقطوعة بالمعنى العام
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم النسخ المشهور بحكمه تعالى متساويان في المقطوعة العامة فيجوز البطلان في غير التقييد في الابطال
وانسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب بنسخ بعض افراده بل هذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بل بنسخ
المشهور او يلزم منه البطلان المقطوع بالمعنى الخاص بالمقطوع بالمعنى العام هذا ما عند هذا العيد ولعل البديهي ثبوت بعد ذلك امر او المشهور
في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجهه وبطلان من وجهه وكذا النسخ المشهور بربط بين المتواتر والاحاد فيوفر عليه شيئا
فيجوز تقييد وبيان الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بياناً في بيان تقييد بطلان له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى
ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا النسخ الغيبة الذين بلغوا مبلغ التواتر فيهم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله
آله وصحبه وسلم بالصدق بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ليفضل الكذب لوجب الثبوت قوة ثبوتية فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز البطلان بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلورج الرواية من الصحابي عدالتهم انما هو حسب ثبوت منه قطعاً
ولا يلزم منه قوة الثبوت على الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وبارك وسلم المقبول في
انما هي كبرة العدل فيهم ثم نشو الكذب بعد هم وهو لا يوجب قطعاً عدالة كل راو او اما احتمال النسيان والسهو فقام كما كان في
وما بحق لا يجاوز عما اقرناك سابقا كاية السجل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تقبلوا منهما بعد ذلك الا حصاناً ثم
ما علقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد وسحق ابن راهويه وابن ابى شيبة عن جارية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ابى بكر الصديق رضي الله عنه التي ما عثر من مالك ابنه صلى الله عليه وسلم وانا عترة فاعترف مرة فرددته ثم جاز فاعترف عندنا
فردته ثم جاز فاعترف عند الثالثة فردته فقامت له ان اعترفته الرابعة رجحتم قال فاعترف اليه العترة فقالوا لا تعلم الاخير فاحرمه فخرجتم

اشكال هذه الاقوال بل واخبرت شيئا طينهم الآخرين وهم اخبروا الخليل علما بالكذب شيئا طينهم الآخرين فقيد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كل من طائفتين
 من مستقيمين فام لم يوجد التواتر ومثل هذا اخبار شريعة النحل الحجة على امانة امير المؤمنين وامام الانبياء بن ابي طالب كرم الله وجهه ووجه
 آله الكرام فان بعض شيئا طينهم اخبروا وكذا لو اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبروا شيئا طينهم الآخرين حتى صار منفقوا
 فخير ثم ان شجرة ثمار وعلى من لا يشترط العدالة في التواتر وامس على الشارط فلا تحية اصلا قد برهن عن الدليل الخامس وهو وجدان التقاوة
 بينه وبين البديهي الآخر موجب لاحتمال كنفيت ان غاية الزعم من بهم التقاوة في الجملة ولا يسلم ان العلوم لا يتقاوة فانه قد يكون لبعض
 خفية عن بعض لعدم ما لاحظا فافترقا او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض لعدم احتمال التقاوة بينه وبين كنفيت احتمال احدا من القتيض دون الآخر
 ولزوم من هنا ممنوع بل التواتر الواحد ونصف الاثنين لا يتحمل كل منهما القتيض ولو سلم ان العلوم لا يتقاوة جلاء وخفاها اصلا فالتقاوة هنا
 لا المنس وعدمه لا يكون احدهما جليا والآخر خفيا فتدبر مسلمة انجم على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
 بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى ان من القضايا قياسا تخالفا معها والنزاع معنوي ان اراد انجم بولاه تسمي آخر من
 الضروري وهو يحصل بالعادة وان اراد وبالنزاع ضروري مطلق الضروري فلان نزاع بحسب المعنى الظاهر فان الالبس بالفتن او التمكنين
 مطلق الضرورة وهو اي ميل الامام حجة الاسلام قريبا الى الصواب لان الوسط يستحق التبعة ولما لم يتوقف عليه صار الوسط معقول الكيفية
 والبرهانين كلاهما من المقرلة والامام امام الآخرين من الشافعية انه نظري حاصل بالتفكر وتوقف الرافضة والامامي الشافعية
 لتاعلم كونه ضروريا ولو فطر بالوكان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لا تنقضي الى قوسا المتقنين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا
 والعلوم بالتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة من موافقين حتى يحصل العلم لمن لا يقدر على الكسب كالبصير
 قيل في حاشية ميرزا جان الاعتقاد السحا اصل السباح الخبر يتحقق بتدريج فان السحا اصل عند اخبار واحد من ضعيف ثم اذا انضم اليها خبر
 واحد آخر يتحقق في ذلك الظن ثم وثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك البلوغ في اى وقت بل قد العلم يقتصر
 فاعمل العلم السحا اصل او الا حاصل بان ذكره الذين لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البديهة اقول في الجواب اذا اخبر اجم العظيم البالغ والتواتر
 وانه يحصل العلم بعتبة فلا تدريج هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكذوبة شاهدة بان التواترات
 سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض التواترات بالبديهة ثبت في الكل فتأمل ولا يلزم على ما قرنا حصول العلم
 بعتبة من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ذلك ان تجيب الغرض بان تقوى الاعتقاد تدريجا وتصور
 القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منها ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
 وان لم يعلم وقت حصوله والغير بنية يحصل البلية والعبيان الذين لم يقدر على الكسب فهم يستدل بان لو كان العلم السحا اصل بالضرورة
 لظهر بالعلمين الخلفا في بديهة باطلا بل يكون وقوع الخلفا فيه كما في سائر النظريات والتالى باطلا ويرد عليه ان يجوز ان يكون من النظريات
 الجملية اى وافعة المقدمات التي لا تنطبق اليها النجاسة لصحة مقدمات الدليل بلا ريبه كاحسابيات والمهندسيات التي لا يخالف فيها
 عاقل فالتفت غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلفا فيه سكا برة وحسابيات ليس الخلفا فيها سكا برة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
 اروت بالكتابة خلاف البديهة فبطلان اللازم ممنوع بل يكاد يكون معادية وان اردت انكار لقطع فالملامة ممنوعة فانكار بحسابيات
 الغير سكا برة بهذا المعنى قد برهن ان غرض المستدل ان لو كان نظريا لاستفيد من انه خبر حاجة بالضرورة التواتر وكما هو كذلك فوجوه ولا

لا يمكن تواليهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين ومنه يظهر جذاً في النقائست الاستسناد الى الحسن من جهة فانهم اذا خبروا خبراً باجماعهم
 به لزم منهم قطعاً فقلت المراد بالاستسناد الى الحسن ان يكون الخبر في الحسنيين لا انهم خبروا باجماعهم ولا انهم خبروا باجماعهم ولا انهم خبروا باجماعهم
 اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط الملازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو يلزم الخبر من جهة لا يمنع تواليهم على الكذب عن خبرين
 كونهم كذلك في كل طبقة والاستسناد الى الحسن لانه اذا بلغ عدد الخبرين حد يمنع العقل من الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في الحسنيين فانما
 لا يمنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والاجازة الاتفاق لكن اعتبار اشتراط الملزوم من الملازم ثابت فيلزم ثبوتها
 اشتراط الاخيرين او يقال ان اغناء اشتراط الاول من الاخيرين باطل فيلزم بطلان اعتبار اشتراط الملزوم من اشتراط الملازم مع فيحتاج
 الى الاخير والكان الاول مستلزماً لايه فيلزم الاول ايروا على الجمهور يشل ايروا ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايروا ابن الحاجب فيلزم
 لا يصح هذا الكلام كيف كان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ في الحد المذكور في طبقة ما من الطبقات واما وجود هذا المبلغ في جميع الطبقات
 فمن الشرط الثالث ولا شك في عدم لزوم هذا من الاول والمراد يمنع العقل التواطع على الكذب متعدياً لوجود سائر الشرط لا يعني ان المراد
 منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرط آخرى حتى لا يحتاج الى منع التواطع الى عدد ازيد منه وليس المراد
 التواطع في الحال يقتضي عدلياً ذلك يتضمن سائر الشرط فهو ملزوم للحاجب ان الاول ليس ملزوم الاخيرين بهذا ينبغي ان يعلم هذا
 المقام ثم اختلف في اقل العدد المشترك في التواطع فقلنا اربعة قياساً على شهود الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرر بالشبهات ولا شك
 ان غير المتواتر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعة مفيدة للقطع وقيل ذلك العدد خمسة قياساً على اللعان فانه خمس شهادات واذ اقبل خبر
 رجل خمسة مرة واذ اقبل يمينين فاحيا خمسة رجال بالطريق الاول وقطع القاضي الباقلاني في الاربعة اذ لو انا وقبر الاربعة اليقين
 لم يوجب شهود الزنا الى التزكية لان العادة غير معتبرة في التواتر وفيه تامل فيروا عليه ورواها من ان التزكية في الشهادة امر عظيم
 لا يحصل اليقين الا ترى ان سبعين الف لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية اليقون ولما لو حصل اليقين لاعتبر شهودهم بحسب الجدة ولذا لم يجز ان
 يصلح الله عليه وعلى آله وصحبه تلك المرة وقال لو رجعت من غير شهود لم رجعت في رواه البخاري فالتفت غايته بالزعم من دليل عدم قوة
 الاربعة في الزنا ولا يلزم منه عدم الفادة في صورة اخرى قال وذلك احيى دليل القاضي بنا على ما قاله هو ووافقه ابو الحسن من
 المعقولة ان كل عدداً وعلماً يوافقه لشخص فمثل ابي مثل هذا العدد فيفيد العلم بغية تلك الواقعة فتشخص آخر فلو كان الاربعة مفيدة للعلم في
 الواقعة لافاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية فيه فانه باطل بالضرورة كيف ما لافاد في تخلف باختلاف في خبره والخبرين وغير ذلك
 وربما يؤول بان كل عدداً وعلماً يوافقه فمثل هذا العدد في الاحوال العارضة لم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة
 لها وعلى هذا الكيفية في دفع الايراد فانه لما كان مشابهة الزنا لغيره في العادة كما بينا الاكثر في مكان فحال لم يقدر الاربعة ويجوز ان
 يفيد في غيره مما ليس به المشابهة فتدبر وترد القاضي في خمسة ولم يقطع باتفاق فيروا عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة
 والخمسة فاشهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم اليقون بل يجب ان لا يحقق التواتر اصله فان كل عدداً وعلماً يوافقه بالزنا وجب تركبهم
 اما ان يقول القاضي حال كونه قارفاً بين الصورتين كل خمسة صاوية قد يفيد العلم بما خبرنا في العلم في الزنا علمهم انهم
 كذبوا احيى من شأنه ان يكذب لكن غير معلوم باليقين لان فهم كذبوا في الاخبار حتى يقال كذب واحد ليستلزم كذب الكل لان كلامهم
 واحد فالتزكية لعلوم صدق الباقي وهو النصيب فلم يلزم منه ان اخبار خمسة الصاوية غير مفيدة بل لفي الاحتمال كما كان بجداً في الاربعة

ان الخبر

فان الترتيب فيهم ليس لهذا فانه اذا علم كذا وبيته واحد ولم يبق الباقي فاما في الترتيب في الترتيب واجبة قطعاً فليس الا ان الترتيب فيهم فمفيد للعلم
 قطعاً فافصح الفرق في تدرج فانه غاية ما يوجب كلام القاضي لكن بقية فية شيء فانه قد مر ان كل عدد فيفيد العلم في واقعة مفيدة في جميع الوقائع فلو افاد
 الخمسة في واقعة لا فاد في الزمان الفصح لا يصح الترتيب فاذ لم يفيد لم يعلم ان فيهم كذا ويا بل علم انه لا يفيد سلفه واقعة اصلاً وكونه من شأنه ان يكون
 لا ياف في حصول العلم فان العدالة في غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعبر عنه قياساً على غسل الايمان من ولو في الكتب سبع مرة قال
 النبي صلى الله عليه وسلم اذ اوصى به وسلم اذا شرب الماء فليقل من سبع ماء واه الجارية وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث مالك في التفسير
 في غسل النجاسات كما بين في موضعه وبه القياس ان السبعة مثلاً في التطهير واليهين اليه تطهير فاقول فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في
 التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيداً للعلم وقيل اقلها عشرة عند القباير بن اسرائيل حيث جعلهم
 موسى على نبيا وعليه الصلوة والسلام استاذوا من علمهم ليعرفوا من اخبار الرجا كثره ولو لا خبرهم مفيداً للعلم لما اعتدوا له ذلك وقيل اقلها عشرة في
 تعالى لم يكن منكم حمزة ومن صابرون فليقل ما يتبين حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم من محبة الرسول وايضا به الايمان مفيداً للعلم في
 وجب قتالهم بالخلافه عنهم وقيل اقلها اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السبل الى ربوبون وليس الخبر الا ان خبرهم
 مفيداً للعلم في وجب القتال بحج الفهم وقيل اقلها تسعون قياساً على القسامة فان فيها اخبار خمسة عشر رجلاً انهم باقتلوا وما عرفت اقلها تسعون
 الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيداً للعلم دون الاقل منهم وقيل اقلها سبعون للاختيار موسى على نبيا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
 سبعين رجلاً ليقاها حتى يسبحوا كلام الله تعالى ونحبه ومن وراهم فلو لا خبرهم مفيداً للعلم لا فادوا اكثر ولو كان خبر الاقل مفيداً لكفهم
 وقيل اقلها اربعة من ثمانية حدود اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم وجه الاستدلال كما هو في عشرين صابرين وقيل الاقل بالاحصاء
 عدد اكثرهم اذا اكثره بالثقة من التواطؤ على الكذب وبهذه المناهج كلها باطله لا يستحق ان يلتفت اليها شبهاتهم واهية لا حاجة الي
 التصريح فيها والتمسار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم بالخبر لا جماعة من غير علم لعدد مخصوص لا استقدا عليه ولا متأخر عنه ولو كان
 العدد المعين شرطاً لوجب العلم بالعدد المشروط متقدماً عند من يقول بكسبية العلم به او متأخر عند من يقول ببداهته رقبته على تقدير
 البداهة لا يجب العلم بالشرط والتمسار يتحقق في نفس الامر لا في قول لا ولى ان يقال المتقدّم ولو كان العدد معتبراً في التواتر لكان
 شرط العلم في وقت ولم يعلم لغير المتقدّم ما ولا متأخر فافهم واليه لا يسئل في علمه اي العلم بالعدد والخصوص حاو له لان الاعتقاد يتقوى
 بتدريج في كمال العقل يتقوى للصبيان بتدريج في فانه اذا خبر واحد حصل الظن ثم بالنظام آخر قوي ذلك الظن وكذلك الى ان يحصل اليقين
 والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك المتقوى فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار لبعثة فادوا لا يصح به قيل في حواشي ميرزا جان بل
 العدد المخصوص شرط في الواقع للتمسار عند العالمين باليقين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد وقيل ولا بعدا قول في الجواب ان الكلام
 مهتم في اليقين والتقدير للعدد المشروط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذ اسلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه علوم
 لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر التواتر قطعاً لا يصح فانا نقطع لعدم المعرفة بالعدد والصلوة والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
 فان قال انه يجب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعرف بالخبر صاحب الشريعة كما قالوا قلت هذا من بدو سائهم ولم يجد صاحب الشرع
 اصلاً ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد في العدد لغيره بل في القوة اطلاق الخبر من كذا خليل الملك فان اخبار العدد الاقل
 منهم عن اخبار الملك يفيد العلم بالعدد فليقل بقوله اطلاق الخبر من كذا خليل الملك فان اخبار العدد الاقل

وقرب الوقول عقلا فانه اذا كان الواقعة قريبا من العقل متيناً الى التصديق فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التخيير وان كان في نفس الامر محدود وكيف والاعداد متناهية في القوة الى الاثنين فان افادته في واقعة فهو الاقل والافان افادته في الاقل وهكذا وانما الكلام في معرفة السحر ودولته فيقول حق الشامل فتعرف ان هذا جواب تبغير الدليل فلا يتجه علينا ان مقصود صاحبنا هو ان يتكلم على الدليل المشهور في النظر اصل المدعى حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فانهم قد شرط قوم ومنهم الامام في الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كليا ويرد اخبار النصارى القبل يسوع عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله السلام فانه ان خبره وان لم يشترط الاسلام وجب افادته اخبارهم من العلم وهو باطل صلا والجواب منع الاستدلال في طبقات المحجرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين بعيسى رجلا قد القى عليه شبه عيسى كما قال الله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ثم القوا جسدهم على الصليب ثم اخبروا الجاهل انهم قتلوا عيسى وطلبوه ويطلبونه ويكفون فيه الغم حتى قال بعضهم لعيسى ان قتلنا فان صاحبتنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فان عيسى قتلوا ثم قتلنا ايراو ثم ايدعهم اشتراط الاسلام والعدالة بقوله ولو اخبر اهل مسططية بضم القاف والطائين لهمايتين مبنيا لوان ساكنة والاول منها مضموم والثاني مكسور وليدنا ساكنة ثم النون المكسورة ثم ياء مشددة بلده بالروم ودار سلطنة وكان سكانها كفار لم يفتح على وجه اثم وسيفتها الامام محمد المهدى لم يولد وكان اخر حى معاوية ولعبث سيرة فيهم البوايوب الا انصارى ومات بهو رضى الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول القيل للملك حصل العلم بلارنيب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام لغم ذلك اى العدالة والاسلام وجب في القليل العدد والموجب العلم وموله لعدم القبول على الكذب واما المشططية فكل ومن منها اى من اجل ان التواتر مفيد للعلم والكان الخبر ونحوه من قول قالوا ان التواتر ليس من مباحث علم الاستاذ بل التواتر كالمشافة في افادته العلم بين فخر كان ثنائيات البخارى باحيات لنا لان جميعه متواتر منه فكان سمعنا من البخارى فلم يزد الا واسطة وحده وحي نفسه فندبروا علم ان عبارات الامام في الاسلام رحمه الله تعالى بهذا الخبر المتواتر كالمعان المسبوع منه عليهم السلام وذلك لانه يرويه قوم الاحصاء عددهم ولا يتوهم تو اطوهم على الكذب كثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويروى من هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واسطه وذلك مثل نقل القرآن والصلاة الخمس وعدد الركعات ومقادير الزكوة واما ما ثبت في ذلك انتهى ولتوهم ذلك اشتراط عدم احصاء الرواة وهذا التوهم وتباين كلهم في وجه كلامه بانه لم يفته هذه الشروط الا اذا تابان التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القليل ونوعا للشغب فانه لم يكره احد ممن يثق له لاعتداده واما الاستدلال بورد اخبار النصارى كما فكله المعصوم فليس عين ولا اثر في كلامه الشريف وكيف وقد قال به لنفسه ان اخبارهم مرجعها الى الاحاد وليس له كونه فاقم واشتراط السيرة فيهم الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اى الرواة وبها بهته فانه اذا كان روى المعصوم فرواية وحده فيفيد اليقين ولا حاجة الى التواتر والاعتماد منهم لما قلنا ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والحج ووقال هذا النقل تهمه عليهم كيف لا وانهم لا يقبلون خبر الواحد فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر او احدى عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وان لا يذهب عليك ان ناقلي هذا المذهب آفات لايتاقي الكفر وبهذا العبارة عن الله راحي في بعض كتبهم يسمع عن بعض من يتبعون انهم انكروا بعض المقررة لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى فانزل الله سكينته علينا ان الصحيح فانزل الله سكينته على رسوله فالاول مع كونه متواترا لم يقبلوه لعدم رواية المعصوم على زعمهم والثاني نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وآله الكرام الرضوان وقبلوه مع كونه من الاحاد ونقل في مجمع عن بعض النصارى

فيل للمعقاب من النار سواء أثنى عشر صحابيا سقطوا بعد العلم أكثرهم من أصحاب بيعة الرضوان يعني المتداعلي عنهم وقد تقدم لواء
 لا يثبت ما تركناه صدقة ولعل تأويل قوله أنه سبب الغلبة وقيل حديثنا أنزل القرآن على سبعة أحرف متواترة وأما مشهور من الأصحاب
 سبع كونهم عدوا لا قطعا وفي التفسير سبعة أحرف لاختلاف مذكوره في موضع وقال ابن الجوزي هي ثبوت أحاديث النظر إلى التداعلي في الآخرة وقد
 غسل الرجلين في الوضوء سواء أربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر وماية كثيرة في الغاية وحديث المسح
 على الحفنين ولم يردوا المحصر فيه فإن أعددوا الركعات وقرباب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم إلى بدر واحد وسائر الغزوات
 والاذان والاقامة والجماعة وقضائ الخلفاء الراشدين بفضل أصحاب البدر بعونه متواترة من غير ريبه وسجى الشارح المتداعلي
 حديث ابن جبير استي على الضلال سبعناه متواترة وكذا حديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيره فأما فهم والتداعلي بالصواب
فصل في أخبار الامام بمسألة الأكثر من أهل الاصول ومنهم الأكثرية الثانية على أن خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المعتبر
 نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء اختلف بالقرائن أو لا وقيل بغيره بغير الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت أو لازمة وتلقيه ابن الحاجب
 بالزيادة مما لا وجه له فانه لو كان مقصورا ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله عليه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فانه نزاع
 فيها ومنه الضمان كما ترجح العلم الا ان يقال لتلقيه بها لخراج غير المعصوم وقيل خبر الواحد لا يدل بغيره بغير الواحد الغير المعصوم
 نداء الحكم مقروفا فيكون كلما أخبر به حصل العلم ونه لا يبعد عن شكه فانه مكررة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل
 بلا شبهة لان البيان يرد من قبل انما قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فمذا والى هذا لان خبر الواحد يمثل للمحالة ولا يقين مع الاحتمال
 ومن المكره في افتداسه نفسه وافضل عقله وقيل لا يطرده الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه محكم صريح
 لنا كما اقول لا يفيد خبر المحفوف بالقرائن والافتدال ان ذلك القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعيا كالعلم بحبل الخجل وحبل الوصل على ما بين
 من شاذرة الحجرة والعفوة فالعلم بها اسي بالقرينة دون الخبر وان ذلك القرينة عليه ولنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا بل لانا من ينز
 احاصل احد ما بالقرينة والاذن خبر لا يلزم العلم ضرورة واما لم يتبع من الخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا فيه وفيه ما فيه اشارته
 الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الغفلة فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض
 الاستدلال ان كذا واحد منها لا يفيد العلم فانه علم بهذا لكن استدلال انما يدل بغيره حصول العلم من الظنين بقتبة فافهم ثم لك
 ان تقول على اصل الاستدلال ان العلم بالقرينة انما يفيد صدق الخبر واستحالة كذب في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم واما
 لا انحاء تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون به بنفسه كاذبة من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق الخبر وقد خبره بنفسه حصل العلم
 بسبل هذا الخبر قطعيا فان قلت فلما بدس اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعيا لكن لا يلزم ان يدل
 لنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعيا على صدق الخبر فانهم وقد يقال ان افادت الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادت على طريق
 الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحاطة من يتقوى هذا الظن بغيره ليعا الزهين لقبول اليقين كما يكون
 في التواتر بعينه فتأمل ثم انه لا يردنا بالمضغ ان وجود قرينة دالة على صدق الخبر قطعيا مما يوجب الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادت
 منها ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى البحر من ظنين وذلك
 ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم ينفع للجهل تمامل واستدل في مشهور لموافقا خبر الواحد العلم لا دعى الى التناقض اذ الخبر عدلان

اذ لو افادوا بظواهره فادعوا الى العلم ايضا فيلزم تحقق نفسهما وهو انما قلنا وحينئذ
اندرج ما في الحاشية انه لا يتم على غير الطارئين فان اصل اخبار العديدين ان خبر من المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحلا عادة
قال في ذلك ان اخبار العديدين بتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقر في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا
لحل على عدم افادة خبر الواحد الظن والالزام في هذه الاحال الظن بتناقضين وهو ايضا باطل واحسن ان العلم لعلة شرعية وبعدهم وجوب المعارض
وهنا قد وجد المعارض بين الخبرين ذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشئ الواقعي فلو افادوا خبر الواحد العلم لما صح
وقوع الخبر الا حيث الحكمي عنه واقع واذا العلم به سطر ووالالزام الحكم لم يصح وقوع اخبار اصلا الا عند تحقق الحكم عنه في الواقع
فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققها في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق الحكم عنه في الواقع
بل ربما يكون كافيا والخبر انما افادوا لظن فاذا جاز خبر آخر يرفع هذا الظن وما في العلم فانه صح ارتقاء الخبر كافي في الظن
لكن ارتقاء ما في الواقع غير صحيح باخبار واحد اذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن مناهة على حفظنا
في المشهور ايضا لو افادوا خبر الواحد العلم يوجب تلبية المخالفة للخبر بالاتجاه لانه جازم على خلاف فيكون خطا وهو خلاف الاجماع فانه لم يجر
اصلا فيتم بخلاف الخبر الواحد بالاتجاه حتى لو انه قضى القاطع على خلاف اخبار الاصل وبراهنه لا يفيق قضاه اصلا وقد يقال ان التلبية انما يلزم
لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بعلم يقول بالنظرية فلا خطا في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع في النظر
خلاف الواقع قطعا وهو الخطا فحين افادة القطع يلزم كونه خطا خلاف الواقع وان حكم به حكم بالعلم قطعا انه خلاف حكم الله فيفسخ لان باذابعد
الحق الاتصال مع انه لا يفتح اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرآن تيسيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الاعلى فلهذا
تيسيل عادة فلا استحالة وما غير المحفوف فنخرج بحكم في عدم الافادات وتحتله في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التلبية لو وقع
الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فيهما وتقدرا خطأ لمخالفة ونسختا القضا فليس بمسليم الدليل في غير المحفوف ونحن نعلم
فيه فافهم القائلون لتلبية المحفوف قالوا الخبر ملك بوث ولده واذا قد كان في النزع مع صراح وانتهاك حرم ونحوه بالقطعة البحتة فان افاد
المحفوف اليقين قلنا العلم حاصل ثم بالقرآن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يتجه العلم على ما كان واجيب بانه لو افاد الخبر لم يجرنا
موت شخص آتية فان القرآن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واجبة واما بخصوص الولد فبالانضمام الاخبار كذا في المختصر
اقول لو لم يرتفع هذا الجواز جواز موت شخص آتية بالقرآن فارتفع ما يخبر واحال انه هو يتصل بالصدق والكذب محل نظر بل لا يرتفع بالخبر اصلا
فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يتصل بالكذب البتة وقد يقال انه لو علم شران الولد بخصوصه على الموت بعد جرحه وغرقة وغيره ثم وجد
هذه الاحوال من الصراح وتبين محرم فالعلم بالقرآن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمرة النخل واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد هذه
الاحوال فلا تنقيد هذه القرآن الاسوت احد من الاقارب بالخبر تيسين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرآن موت الولد
بخصوصه فلاخبار الذي يتصل بالكذب لا يبين موت الولد فانهم والقول لفصل ان القرآن ان كانت قرآن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال
المضروب فاكانت قاطعة فيحصل العلم بها ويغوي الخبر وان كانت غير قاطعة فمعما يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يتصل بعدم
ثبوت مضمونه فلا يرتفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرآن مسترآن صدق الخبر فاكانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود
ملك الاثر من حصل القطع لصدق الخبر يتحقق بغيره قطعا لكن الكلام في تحقق هذا القرآن في غير المعصوم من الجنبه واهل الاجماع فانه لم يدل

وليس على تحقيقها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ووجه خرب القائل هكذا ينبغي ان نفهم هذا المقام ثم انه ربما يحاجب عن تسليمه بان غاية ما نلزم منه ثبوت الجزم وانما كونه علما فلا يجوز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جازما كذا لا ترس انه لو اخبر الملك بهذا الخبر بان لم يمت وانما انتقدت الحال فقال الجزم بالموت كذا في الحاشية فتأمل فيه الطارءون القطع قالوا يجب على كل اجماع اجماعا ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل جزم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو عن ابن تيمية ما ليس علم وقال تعالى ان تيقنوا الا انظروا فمهم قلنا او لا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد انظر الحاصل به حتى يكون متبعا عنه بل المتبع هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالنظر المحض كذا في المختصر وتبعه بعض مشايخ اصول الامام فخر الاسلام قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اى الخبر فيكون العمل بالنظر لانه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل ليس به في حيدته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على غلظ النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالنظر لدول عليه بالكرهيتين مخصوصا بصول الدين فان النظر واجب الاعتبار في العمليات بالادلة الظاهرة الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه منظونا وقلنا ثالثا كما اقول لو ترم ما ذكرتم لدل على بطلان الراى او افاو اعلم لان الراى منظون فيجزم اتباعا للكرهيتين او يقول الراى واجب العمل اجماعا فلو لم يفيد العلم فليزم اتباع النظر وهو منى بالكرهيتين وقلنا رابعا لا نكسر تحريم العمل بالنظر والكرهيتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباعه له مع كونه قادرا على تحصيل اليقين بالانظار الى الوحي المحرمة لما منع عدم قدرتنا واليقين يتل ان يراد بالعمل مطلق التقدير الشامل للنظر فان المطلق العلم عليه شائع واليقين يجوز ان يراد ما ليس علم ما يكون خلافا معلوما وكذا الجواب لو استدلل بقوله تعالى خطا بالنور عليه الصلوة والسلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسألني ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع النظر بل لانحصاء العلم في اتباع النظر عدم اتباع عموم الا للنظر ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فانهم شنع ابن الصلاح وطائفة من المتقبيين باهل الحديث زعموا ان رواية الشيخين محمد بن اسمعيل البخارى وسلم بن الجراح صاحبى الصميمين يفيد العلم بالنظر للاجماع على ان الصميمين حرمة على غيرهما وتلقى الائمة بقبولهما والاجماع قطعه وهذا ثبت فان من راجع الى وجد انه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روى فيها انبارتنا ثقة فلو افادوا روايتهما لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا هو ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء والمحدثين لان النفاذ والاجماع على المنزلة على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على منزليهما في نفسها لا يفيد ولان جلالة شأنهما وتلقى الائمة بكتابهما وسلم لا يستلزم ذلك القطع العلم فان القدر اعظم المتعلق بين الائمة ليس الا ان رجالا مرويا بها جامعة للشرط التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم وهذا لا يفيد الا للنظر واما ان مرويا بها ثمانية عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابهما لان روايتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديهما الصحيح يعنى انما شتمت على الشرط والمعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا للنظر القوسى هذا هو الحق المتبع ولنعم ما قال الشيخ ابن العمام ان قولهم بتقديم مروياتها على مرويات الائمة الآخرين قول لا يتدبر ولا يقيد به بل هو من تحكمك ثم العرفه كيف لا وان الاممية من تقارصالة الرواة وقوة ضبطهم واذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فماذا غيرهما على السوار ولا سبيل للحكم بمنزلة على غيرهما الاتحكما والتحكم لا يفتت اليه فانهم

في العتبات ويعلمون بما روي عن ابيات لا يتبينوا معنا واما الصوفية فحافهم بخيار الامة بخيار من مثل هذا التفتيح كيف وهم لا يجوزون الا فترا
 على احد وان كان الموضع موضع ترفض وجب تسليم الاخذ بالخرائكم وهم في الاكثر يتبعون نصح انفسهم ولا يصحون غيرهم فصل في حق الابعاد بعد تسليم
 انفسهم فكيف يحتملون على اهل الكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وسلم والاصحاب لتفسيهم باطله قبيحة وذلك الموضع كما وقع من ابي حنيفة
 نوح ابن مريح انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة بعنوان ان قمر سورة كذا فلهذا كذا وروى عن طرفة عن ابن عباس وقارة يروى عن
 ابي ابن كعب وسنة الاحاديث التي نقلت في تفسيره ايضا وروى عنه ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رايت اشتغال النبي
 بفقده ابي حنيفة ومنازعي محمد بن سفيان واعرضوا عن حفظ القرآن فحدثت هذه الاحاديث حسبه منه قتالي وهو اسي هذا الراي خطا باطل لان
 الكذب خصوصاً على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشد ما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
 من كذب على محمد صلى الله عليه وسلم فلو انما روي في رواية الموضوع من ابي حنيفة وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا يابى له
 عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حديث عني بحديث يري على البناء للمفعول اسي نيل ان كذب فهو اهل الكاذبين راجع مسلم مسنده
 اذا انما يحسنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من كذب في ذلك الخبر فانما الظاهر المعلنون الصدق اسي صدق الخبر لان الظاهر في ذلك خبر
 اما لا يقطع بصحة كما ظن لا احتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دينياً او راي تأخير الاكثار الى وقت
 الحاجة او راي عدم افاوته اسي افاوته الاكثار لكون الخبر متعدياً ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قبل انه لا قطع بجواز تركه عدم الاثبات
 لكونه صغيرة وسبب جازمة على الانبياء فردا المصطفى له واما يجوز وصغيرة فبعيد جداً فانه خلاف العادة في قطع بل لا يكاد يصح فان المصنف قد
 قوي من سابقا عدم صدق الصغيرة عن الانبياء وبرائة شأنهم عنه قطعاً كخلاف العادة كما ان يجوز السكوت على خلاف العادة بعينه مسنده اذا خبر
 بحضرت خلق كثير فاسكوا عن كذبه بغير دليل صدقه لان سكوت جماعت عن كشف ما يتصل الكذب فمما بهم بعينه فاية البعد وان لم يكن خبر
 غريب ان خبره بل يكون نجيب لو كان يعلم به جماعت والاعمال اسم على السكوت من رواية الاكابر بل ان خبره بانه ان سكوتهم بصدق الخبر عندهم
 فيجب القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة جبل كذب با الخبر وبما ظهر جدا وبما اتوا بسكوت في مثاله ما قال المير المومنين عمر بن الخطاب في حديثه
 الصدق المالك قد كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فلو لم نكن في امر ديننا ما جفرت بم غيرة قد شاركونه في سبب العلم وكان منهم
 نعين النجيفة واحدا لهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الرتبة لما سكتوا فافاد القطع بانه قد روي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
 وسنة في امر ديني لكن من لم يجعل له نوراً فانه من نور مسنده اذا اجمع على حكمه لو افاد القطع بانه قد روي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
 الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي ماسم والبصري كلاهما من المعتبرين قالوا في الاستدلال والاحكام والحمد لله على ما
 قطعاً احتمال الاجماع الخطا واهل العلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحو ما ان يكون ذلك الخبر سنة للاجماع والاخران لا يكونان
 والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول مع توجه الملازمة انه لا احتمال فيهما لا احتمال لطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
 على خطا ورواه ابي القطع غير سم لانه اسي الاجماع بعينه الحكم بالجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع لصدق اسامع بل يجوز ان
 لا يكون الحديث مسموعاً من الرسول ويكون حكماً مطابقا واعلم انه كان منهم في انهم الذي هو سنة للاجماع فليس شيء اذا اجماع على حكمه بالاسدلال
 يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابق لنفس الامر قطعاً وانما ليس الا قول صاحب الشرع فاذا كونه قولاً
 له قطعاً واستدلال اهل الاجماع بسبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذا وبطلان في نفس الامر فالحكم ونحوها حكم كلاهما اجماعاً وان سقطوا عن

ولا يرد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا بالصحة فيكون اوصافه مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ضمن السماع لادبهم و الا
لم يكن حجة فاذا اظن الكل السماع صار السماع محججا عليه وهو قطع وكذا لا يرد عليه انهم يقولون ان السماع لا يقطع على الصحة
لان الاجماع هناك منوع كما مر مشروعا وقد مر مسئلة قبل من القطع خبر العلماء اسي النجاشي الذي رواه احمد بحضرة العلماء ما بين صحيح و ما وادله
اسي اصح البعض به وادله الاخرين لانه اجماع على القول لان الاحتجاج بقول له وكذا التاويل والا لا تكروه وهو ضعيف لان السامع
يجوز ان يكون على التمثل مسئلة بعض الزيدية قالوا لبقاء النقل مع توفاه ردا على الباطل يدل على القطع بصحة وليس كذلك لان عدم
تأثيره ردا على في الباطل لا يفيظن صحة فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشيء مقطوعا مع توفاه ردا على في الباطل لان ذلك
الشيء ولا يميل كقصة المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي اليه اى اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعي الى نقله لو كان وفي سبب العلم
شأنه كخلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين لقطع بكذبهم وحاصل المسئلة رواية الفرغ فخر لو كان لم يخلق كثير ذلك الخبر ولم يرد من ذلك تعلق احد اصلا او روى
واحد ولم يروه من سواه لقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا روى الخبر مشاكره الكل او الاكثر في العلم بهذا لقلت يترك كذب الصحابي العيا فبالله
لان كذب الخبر يستلزم كذب الخبر لقلت له وسم هذا الامر القطع انما وقع من الصحابة الاخير وهذا النمط وهو منوع وعليك بالاستقرار او اجاب
المع بانه يحتمل على السهو والنسيان واخطوا بكلمة على العذر الصحيح ان كان والا فيلزم كذب الخبر والحكم بعدالة الصحابي منظر من معتبر بالموجد
و دليل العدم والسحق استقام قوله الاخير من البين والاكثاف بالاحتمال على السهو وشبهة فان حاله الاكثرين تطعية كيف وقد شهد الله تعالى
بعدالة اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم ردا على اصحابه وبارك وسلم بعدالة من لا يحصى كما لا يخفى خلافا
للشيعة الذين يسمون النض السجدة على امامته امير المؤمنين على بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ردا على اصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم ردا على اصحابه وسلم امامته امير المؤمنين على بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ردا على اصحابه وسلم قالوا ان رسول الله صلى الله
ابا بكر الصديق الاكبر فانظر الى سفاهتهم و حماقتهم كيف ساء لهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما جاز كتمان هذه الجملة فقد اجازوا
طواظهم على الكذب فيما هو اهم بل عند هؤلاء السجدة كتمان ما هو خير والاسمان وبنو اليودي الى امور فظيعة شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع
معارضة القرآن لكنهم كتموا وقيام المعجزات على يسيرة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليهم هذه الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين على
كرم الله وجهه فهو خير و احد غير مقبل عندهم مع ان الكذب يوجب عندهم تقيته فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان الكاذب
عن تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم ردا على اصحابه وسلم انما كان تقيته وكذا بالعرض وان شئتوا بالصحة فمن اين شئتوا بالصحة لان
القرآن والا حاديت كلها صارت غير متواترة على اهلهم انما سئلوا في ايديهم الا دعوا وحى ولا حجة انهم من هذا وهم كالسوء فسطائيتهم بل
اشد منهم في الكاذب والضرورات واشد من الملاحدة في ارادة مهم الشريعة الغدا لكن الله تم نوره ولو كره الكافرون لنا العادة فاضنه به
اي بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت نه الحزم الغير العظيم خبر علموه وكتمانهم ذلك مما يحيله العادة قطعوا كما لو انفردوا بالخبر من غير طلب
على النبي شهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار بقطع بكذب الخبر المتفق ولا سيما اذا لم يخبر احد من المشاهدين بل خبروا خلافا ثم قد
بعدهم كالخبر الذي ادعته الروايفض خذهم الله تعالى في امامته امير المؤمنين فانه كذب التهمة ضرورية الروايفض قالوا العمل سكوتهم
سجلا على علمهم على كتمانهم انما لا يفيده السكوت القطع الا اذا علم انتفاء السجلا على كتمانهم على كتمانهم لا يمكن ضبطها فاسكوت ساكن عن
كونه كذا بالاسري لم يقل انصارها كلام عيسى على نبيا وعلى آله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في المبدعين دخل القوم على مريم تبصروها

فيكونا الى عبد الله انا في الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا انما كنت وارثا في الصلوة والزكاة ما درست حيا وبرأه لدي ولما جعلني نبيا وجعلني
 واما السلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل الشقاق القمرا عدا عن ابن مسعود قال انشأ القمرا على عبد رسول الله صلى الله عليه
 عليه وعلى آله وسلم فقتل في قبة فوق الجبل وفي قبة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا له الشيطان وتبجح الحصى والطعام عن ابن مسعود
 رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تحويها وقال كنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء
 فقال اطلبوا فضلة من الماء فما كان في الماء فاعطى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم في آتار ثم قال سمع على علي بن ابي طالب والبركة
 من الله تعالى فلقد رايت المار يبع حين اصابوه صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم وبارك وسلم وقد كنا نسمع تبجح الطعام وهو يوكل رواه البخاري
 وصين اجتمع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جفن النخلة من سوارى المسجد فلما منع
 المبر فاستوى عليه صاحت النخلة اني كان بخياب عنده حتى كادت ان تفتق ففرل النبي صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم حتى اخذ النخلة اليه
 فجعلت تان اثنين الصبي الذي يسكت حتى سمعته قال بكت على ما كانت تسرع من الذكر رواه البخاري وصي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
 قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعراسه فلما ربه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشدان لآله الا الله وعبده لا شريك له
 وتشدان محمد عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما نقول قال هذه سلمة فمد رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم وهو يشهد على الواوي
 فاقبلت تحت الارض حتى قامت بين يديه فاستشهد بالثمان فشهدت ثمانا انه كما ثم رجعت الى منتهى ما رواه الدارمي وتسلم الحجر والعمران عن جابر
 ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم قال ان بكاء حجرة كان يلم على ليالي البشت والى لافقه وكثير من الفروع المختلفة
 لكون الاذان شئ من شئ وغير ذلك مما حاد متعلق بنقل يعني نقل هذه الاسوارا وابع سكوت الباقيين ولا يقطع بالكذب والحبوب ان يمول حال
 لكل الاقاصي والاداني في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا استفت عادية ومسئلة في ما اذا سئلوا امة العمر ثم ان احال الذي ذكره
 خبر الامامت اخوف من الخلفاء الثلاثة وبارقة العشرة فانظر الى سقايتهم كيف خاف الجمع الا يزيد من بانه الف من جال معدورين وكيف يستمر
 هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم بقية ون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيته هم كاهن كانوا
 وان مثل العمار والمقداد وابنه ذر ايضا كانوا من ناصريه وكان ابو ذر وقبيلة ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى انه الاسلام
 بين امينهم واذا كانت هو خالفنا مع وجود الناصر في ابن الانجيبة بل هذا الخوف مناف الشجاعة وشبث الانجيبة الخلفاء الثلاثة وبلادهم
 فقد بان لك باقوم الحج ان مذاهب الشيعة الشنيعة لا يمتاروا الاسفيه اشقة حد البلاوة ونفض الامة مستشقة واما كلامهم في المعجرات
 والمعجرات المذكورة فلو كانت مشاهير والتواترت كما قيل في الشقاق القمرا وخين البعزع انها متواترتان وصرح بتواترها السليكة
 ولا بعد فيه بل الانشاق هو القرآن فاكفوا في النقل به فالقلت يحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعد عن السياق فانه قال انما
 اقترعت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعبرنوا يقولوا لمعاذ الله ان هذا الاية الا انهم لا يسمعون الا ما يريدون وان لم يمتد مشاهير وما في غير محل
 النزاع فانه مما ليس انفراد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وبارقة المعجرات من هذا القبيل قال انكش
 العلما ان الشقاق القمرا كان في ليلة والناس يسام ولم يكن مشاهير وما من الصحابة الا واحد او اثنان من الكفرة جماعة قليلة
 يمكن الكتمان منهم فلم يقله الا من شاهده من الصحابة فليس هذا من الباب في شئ من القرآن معن عن سائر المعجرات
 فليس هناك على نقل المعجرات الا من سمع دواعي فليس من الباب في شئ قيل في حواشي ميرزا جان التتقيق ان اعجاز وكمال

ان تان اثنين

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثلها في البلاغة فلا يعلم الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر
ولا اقل من انهم طوارغا في القلة تكون القرآن مستمرا لا ينفذ من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولا بد
من نقل معجزات علم اعجازه ليقيم حجة واثبات بحجته انه نقل القرآن لواتر او نقله لانه لم يمارض مع جدهما فيمن
سنة ذلك لواتر وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وبقوم حجة فقله على هذا الوجه يكون منسيا اقول في الجواب
البلاغة صفة لازمة له فادام موجودا معجزا في ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر قد زال للارباب فيدونه نظر
ظاهر فان الشاك انما شكك بان هذا المعجز الموجود لا يتفق به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يخفى عن ذكر المعجزات
الافراطة اعجازا ما بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالجملة التي ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان
نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن والكتاب احاديث لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة نفعا كفاية
عن نقل واحد واحد او الفرع التي استدلو به فليس مما يتوفر له داعي على نقله مطلقا والسئلة كانت مفروضة فيما ذكره
شاهدنا واولئق فالدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خير الواحد لا يقبل فيها علم البلوى به فكلما آخر في فتح في المسئلة
الآية مسئلة خبر الواحد فيها يتكرر وتوجه وليم البلوى كخبر ابن مسعود في مسئلة الذكر انه يفيض الوضوء رواه مالك ورواه
رواه بسيرة ايضا بلفظ اذا سس احد هم ذكره فليتوضا ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضة احدكم بيده الى ذكره ليس
بنيه وبنيها حجاب فليتوضا ورواه الشافعي رحمه والدارقطني ومن يراه من الصحابة الانتفاض بالسس عبد الله بن عمر والابو
الاخضر في حكم عدم الانتفاض قلت ان الرواية عن ابى هريرة لم يصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك ومضعف
كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسيرة مع كونه مضعفا ايضا عند
بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسيرة ولم يلاق عروة بسيرة فتقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
والترمذي وقال احسن شئ يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلى الله عليه وسلم عن الرجل يسجد
في الصلوة فقال بل هو الاقلعة منك وقد تأيد قولنا بيم الانتفاض بان ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان
وعمران ابن حصين وابي الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لا يرون النقص منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب دون التهمة
او تعلق الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقة بقوله كذا في ثقات النخبة من اهل المؤمنين عاكسة العبدية رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا جازعتم انجمن وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم فاعتلنا رواه الترمذي وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
الاتمالي في الرحم وتبائس في اقامة صاع من المار ومثل هذا الحديث جاز ايضا من ابى موسى الاشعري في روايته مسلم وكونه في اعمام
به البلوى فيظن فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الخفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر خلافا للاكثر من ان في
والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لومح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرق لا يودي الى بطلان صلوته الاكثر شيئا بعد علمهم
بذلك خبر وعدم العمل به وبطلان البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول خبر المشهور فانه يودي الى بطلان الصلوة قبل الشتر

الا ان يدعى بوجوب الشريعة من حين نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي استمر في القرن الثاني بعد رواية واحد من اصحاب القرن الاول
 يقبل وان كان فيما لم يبلغه البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتغل به حكمه لا يكره البلوى به لوقيل من غير شدة لا دوى الى اطلاق صلوة الاكثر
 فلا بد من الشريعة في مثله وان رواه واحدا واشتهر بروايته وليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى يثبت الملازمة بل المقصود حصول هذا الخبر
 الى الاكثر ولو من واحد السلف به وما في شرح المختصر من ان ابطال الصلوة يكون في من بلغته خاصة دون من لم يبلغه وجب لا يلزم اطلاق صلوة الا
 فاقول من منع بما اقرر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق الجميع اتفاقا فلو صح مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل فليزعم فساد صلوة
 من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تم الملازمة وهذا غير واق فان عدم العمل بدليل لم يعلم من قبل الخطأ وهو معقول ثم ان رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يأمروا من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجيه الى الكعبة الشرقية زاد ما الله شرفا وقيل الوصول اليهم
 بالقضاء فلهذا الفساد والعفو الغير الوجوب بقا الى الابد غير معدوم البطلان فانهم واعلم ان الذي يظهر في سيرة السلف من كتب الكرام ان خبر
 الشافعي المروي من واحد اثنين في عامه بالبلوى وورد في الغالب لا لجماله الجاهل ويصلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر ليعلموا به ولو كان
 الخبر في سماع او مندوب او واجب اعمهم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التقييم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جبرائيل
 في الصلوة اجمعه وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلاف ذلك مدة عمرهم والصحاب كالمعلمين خلفهم
 ومن البين ان شاتم اهل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قتادة الفجر فانه لو كان الفتوى سنة لما خفي على احد قائلها
 طم كانه يصلون خاف رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلو كان تمت جبراء المقتهون يامنون كما هو مذاهب الشافعي لما نسوا
 وجري العمل فيما بينهم وكذا ان يثبت الفتوى مما كماله على ذلك فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث الفتوى من جزئيات المسئلة السا
 مرا يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التبعين في اطن فان المعاصرين من الصحابة وسائر السلف الصالحين من التابعين وغيرهم ان اهل منهم
 كانت مصروقة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التبعين لما فيها من القضايل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمعصية بل على كونهما عملا ليليا
 موثرا تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعمد اجماع البتة فغير ما ذهبوا اليه من هذا القبيل اجابوا في طول الكلام بذكر ما استدلل المشايخ على ابطاله
 بما اشار اليه المصنفين التمرين وقال به استدل العادة في شدة بالالتقاء الى الكثير مما جرت الى معرفة حكم ما قبلوا به وعدم خصم
 بالقعود عنه ورد بالمع اذا اللازم من قضاء العادة العلم به بما يطرئ كان ويكتفي فيه برواية البعض مع اقرار الاخرين واما القائل بوجوب
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخبر الميم فكلا هذه الروايتين ليس بشيء فان الالتقاء الى الاكثر ليس المراد منه القارة صلى الله عليه وآله واصحابه وآبار
 وسلم بل ما هو اعم منه ومن القاء السامع والمقصود ان العادة تقاضيان حكم حادثة اتيه الاكثر بها ويقولون فعلا لو كان الخبر مخالفا لعمليهم
 لعمد البتة ولو من رواية واحدة وناقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح لامل والاحتجاج
 وهو المراد بالرد ونقد تمام الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فانهم وثبتت الشافعية وغيرهم قالوا ولا قبلية الامة في اننا حصل الصلوة فليكن
 القبول مجبوعا عليه فلما ان كانت تلك التفصيل التي روي فيها الاخبار من استحسن والمستحبات لفصل اليد بين المستيقظ الثابت بارساء
 ابو هريرة اذا استيقظ احكم في الناصم فلا نفيس يده في الانا رواه شيخان فانه واقع فيها ابتوايه مخالفا لعمليهم فانه قالت ام المؤمنين
 عائشة الصديقة رضي الله عنها فما نضع بالمراس وسفها في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منها كما رواه ابن عمر مع ابن عباس
 روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحاب كالمعلمين خلفهم فلو اتيوا بغيره في الغم فمخالف لما اقبل به الامة وعلمت خلافه فلا نزاع في الخبر

انما هو في الواجبات وقدره في السنن والندوبات ايخر نزاعا اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بها فيما اذا كانت من الاركان الاربعة
 ليقاطع اى فقد ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر ومن الاركان اختلفت في الخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لاصولة لمن لم يقبل الفاتحة
 اختلفت فان اشترى الخبر الوارد من الاركان اختلفت في الخبر الفاتحة بالقبول بين الامة فقلنا بالوجوب وعلمنا ذلك لم نعمل في الخبر الفاتحة وما قلنا ان ركن
 صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا في الخبر المروي فيه اما مشهورا متفق عليه بالقبول فيجوز الزيادة على الكتاب فيه او به على قوله تعالى
 فاقروا بآياتنا من القرآن فيكون الفاتحة فرضا وليس مشهورا ولا متفق عليه فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يستعان بالاشياء
 كما روي عن الامام محمد في قراءة الفاتحة خلف الامام والا اى وان لم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
 وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففقيه النزاع قد برز في الجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفصيل الصلوة مسلم لكن
 يقبل وكذا ان اشترى او تلقى بالقبول والافيه النزاع قد برز في الجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفصيل الصلوة مسلم لكن
 قبولهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الاكثر سم واما الفاتحة فكان الامة لا يقررونها في الصلوة والحديث ان ما بين ان فعلهم يقع امتثال الوجوب
 الشرع فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركبة لاستناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين انما قبلت فيما
 امكن الغسل قبل الغسل بان يكون انا صغيا يمكن رفعه فلا يخالف ما عزم به البلوى من المهراس ورواه المؤمنين انما كان كما فهم البوسرية من
 العموم وهكذا واما فيما وقع مخالفا لغيرهم لم يقبل القبة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرهما
 ومن هنا ظهر جواب ما اورد في الحصول انكم قبلتم حديث وجوب الترتان الامة كلمه كالنوايوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان الجبل
 الوجوب فليس مخالفا لما اتبعت به الامة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء ومن هنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
 شروح اصول الامام فخر الاسلام فان اسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقت بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
 وقد نقل صاحب سفر السعاده من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا انما ثانيا قبلتموه في القصد والقيمة قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم آله واصحابه بوبارك وسلم الوضوء من كل وم سائل رواه ابن عدي والبيهقي وقال رواه عمر بن عبد العزيز عن ابيهم الدار
 ولم يره ولا يضر فان غاية الانقطاع والمنقطعة محجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قومة فليد الوضوء
 رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس مما من محل النزاع وليس مما يتكرر روي حتى ليشترى الحاجة فان الرجل فلما القصد الاخذ وضوض الضيقة
 في الصلوة لا يكا ولوجدها لا انا ولا ممن ليس له تثبت لامة الصلوة وقد يقال العذر في القيمة صحيح واما في القصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
 القصد بل فيما يخرج من غير سبيلين والناس يتلون بكثرة ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير سبيلين غير معتاد وانما يتقبل بها
 المرض فلا يشترى الحاجة على ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه مخالفا لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى المنزل
 بالانتقاص بثبت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر به البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا انما لنا قبل فيه اى فيما عزم البلوى
 لقياس والسماح انه هو دونه فاذا قيل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه ولي قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عزم به البلوى بل القياس
 وجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما عزم به البلوى الا اذا اشترى او لم يخالف علمهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى يقتضيه عادة ستر
 معرفة حكمه على القياس اذ لم يعيد القبيضة القياس علم ان الحكم في ليس بانا والقياس فلما القيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا سلم
 لغناء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد ظهير الرأى بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

١٠٠

معرفته الحكم قبل التظاهر بالادلة الاصلية والاطلاع اهل الاشهاد الذين هم قبل القائل غير لازم كما قال عليه السلام رب حامل فقه غير فقيه واهل الحجة
واما الخبر فاعادة قاضية بنقله وانشاء عنه بعد العلم به يتبعه علمه به البلوى فاقول لم يشك فيه وعلموا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فاقول مسلمة التقيد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اى بمقتضاه جاز عقلا والعقل يجوز خلافه لاجل اى من المعتزلة لنا كما اقول انه اى التقيد بخبر الواحد اى
العمل بالبرهان لانه يعين عليه الظن بانه حكم الله تعالى وهو مقبول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال لما بالذات ولا بالخبر
وكلامه هو كذلك فهو جاز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقيم عليه يدعى الاستحالة كما يفيض عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداية الغير المكذوبة وتقام
الاجابة ذاتها بانه قالوا لا التقيد بخبر الواحد العدل مقتضى ما لا يردى الى تحليل الاحرام وتحرير الاحكام عند كذب الخبر اذ من سئل
حيلة الله عليه وعلى اوصيائه وبارك وسلم في خبره ان كان الخبر الكاذب الكائن محلا في الواقع فترام يلزم الاول وفيه العكس يلزم الثاني
ويؤدى الى اجتماع المقتضيين الكائن الخبرا من اثنين بالمقتضيين عند تساوى الخبرين او المراد انه يلزم ان تصاف الفعل بالحكمة والعمل معاقبة
عند كذب الخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر واذا جيب التقيد بصحة الادلة وهو الانسب قلنا منقوض بالتقيد بالمقتضى والشايد في انه يجوز كذبهم
فيلزم ما المراد به انما يريد عليهم لو قالوا بخبر واحد التقيد بخبرهم عقلا وحل ان قلنا باجابه كل مجتهد كما هو دأى البعض فاصحى مستند
فمن ادعى اجتماعه الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادعى اجتماعه الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الاحرام ولا تحرير الاحكام وحل
على تقدير اجتماعه اى اتحاد الحق كما هو المختار في الحق لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الاحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا يحكم بشئ منهما فلا تناقض وقالوا تانيا لوجاز التقيد بخبر الواحد العدل بجواز التقيد به في العقائد والفعل المقران
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي العمور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يعيده ونقل الواحد القرآن مع سكوت النقل مع توفى الادعى الى النقل كلف
سما ليقطع كذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة اى سما يحيله عادة ولوقيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يسن
لطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعى مسلمة التقيد بخبر الواحد العدل واقع شرعا فلا يلازم
وطا لافعه محالا يعيد بهم ثم الجمهور على انه اى وقوع التقيد بالسمع فقط ليعض ان الادلة اسمعية ولت عليه وقال الامام احمد والجمهورين البصريين
من المعتزلة والعفالف وابن شيراز كلاهما من الشافعية ووقع التقيد بتأنيث العقل ايضا اول كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
على اوصيائه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فوجب العمل بالامر بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملازم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد لا ينفى الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به منظونا فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه يفسد للظن ايضا باليقينية ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية الامر من الظن بوجوب التقيد به بدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرب بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا نقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزمة كونه
حكم الله والظن بالملازم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله منظونا فيجب العمل به قطعا لان منظونية حكم الله تعالى ملزمة بوجوب
العمل قطعا كما لعل بظاهر الكتاب فالتفت لا نسلم ان مطلق المنظونية منظون بوجوب العمل قطعا بل المنظونية التي حدثت مع قطع النظر
كظاهر الكتاب تلت الفرق تحكم فان منظونية المتن انما يثبت الظن في كون الشايد به حكم الله تعالى ومثله بظاهر الكتاب فمعه المنظونية
ان اوجب هناك يوجب منها ايضا وهذا ظاهر جدا فانهم فان قيل العمل الملزم بوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولاً

صغراني ان عمه الوفات في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم وصححه عن الفرقي ثبت مالك ابن سنان وسه
 اجبت ابي سعيد الخدري انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأله ان يرجع الى اهلها في بني خدره وان زوجها خرج في طلب عبد لها
 البواسته اذا طرقت القدر ومحتهم فقتله قالت نسأت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلها فان زوجي لم يترك لي مثالا
 يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم نعم فانك كنت في الحجرة او في المسجد فذماني او امرني فذكرت
 فقال كيف قلت قالت ففوت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي فقال لكنت في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعدت فيه اربعة اشهر
 وعشرة اقامت فلما كان ابن عفان ارسل اليه فاستأجرني عن ذلك فاجبت فاقبعت وتغصت به كذا في الدرر المنشورة قال مطلع الاسرار الالهية انما سبت
 هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والدة علم سجاد محل ابن عباس بن جابر بن سعيد بالربا في القصة عند الفضل راجعا عما كان عليه من
 لاربا في القصة وكان احد العوضين متفاضلا استدلا بقوله صلى الله عليه وسلم الربا في النسبة كما في صحيح مسلم وغيره ذلك مما لا يعد الا بالطلوع
 وبالحجامة قد اشتبهت فيما بينهما المتشكك باخبار الاحاد والافتاء بحجاء واستعرض بانك انك انما تحلفه الا عظم صديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على القصة
 ابن شعبة حتى رواه ابن مسعود كما تقدم وانكر امير المؤمنين محمد بن علي بن ابي طالب في الحديث في موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ثم
 روى الشيخان والامام مالك وابو داود وعن ابي سعيد الخدري قال كنت جالسا في مجلس من مجالس النصارى فجا ابى موسى فرماني فقال ما
 افرح بك قال امرني عمران اتيته فاني قد كنت ثلثا فلم يؤذن لي فخرجت فقال ما منعك ان تاتيها فقلت اني اتيته فسلت علي بابك ثلثا
 فلم تر علي فخرجت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع قال لنا حتى علي هذا بالنية فقالوا
 لا يقوم الا بصغر القوم في مقام ابو سعيد معه فشد له فقال عمر لابي موسى اني لم اتمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكر امير المؤمنين
 علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي تكلمت من غير مهر او على ان لا مهر لها روى ابو داود وعن ابن مسعود قال في رجل
 تزوج امرأة فأتها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كالمطلح الصداق كالمطلح عليها العدة فقال مقتل ابن سنان سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقول في بروع بنت واشق بثله وله روايات اخرى قال البيهقي كلما اسانيد صحيح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
 ليس فيه انكار امير المؤمنين علي نعم قد روى من مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الا انكار يجوز ان عدم طلاء
 على الحديث وانكر ام المؤمنين عائشة الصديقية رضي الله عنها خبر عبد الله بن عمر عن لعديب الكيت بكاء ابيه عليه وقد تقدم التحريج و
 كان امير المؤمنين علي يحلف غير الي بكر علي ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه ومن انكره
 اسحق بن المنذر روى وحاصل الامر ارض ابطال الاجماع بنقل الجملان والحوادث انما لو تغفوا عند الرتبة في صدق الراوي ان حفظه الا ان الخبر من الاحاد
 الا انهم على العبد الاضمار اي بعد الضمان راو آخر والحال انه من الاحاد بعد ان لا الضمان ولنا ثلثا لو اتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
 يرسل الاحاد ليلتين الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينتظر الى التواتر قط فلو لا الاحاد وحجة لما افادوا بالتبليغ بل يصير تضليلنا فان قلت
 لو تم هذا الدليل لزم ثبوت التقاطع بالليل الظن او افا وخبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ بن جبل وقد قال له انك تاتي قوما من اهل
 الكتاب فادعهم الي شهادته ان لا الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذا بالدعوة اليها ولا الان دعوة الكفار اليها امر حتم او سنة ولا لا يحتمل ان يريدوا ان يشأ
 ثوابا عظيما فانهم قيل النزاع بينهما في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كما لو اختلفوا في ان يكونوا متعقلين فلا تقرب وقد سيجاب عنه

سئلنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم انما كانوا اجابا خبر السليغ لانه باقية قول المعصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء
 فان الطاعة فرض على كل احدنا الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدقائق فالكيفية بعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يفيد منها وهذا كلام مبين لا
 انه لا ينعى الجادل فان لم ان يقول لعل ارسال الاحاد للافتاء برأى المقلدين لا الرواية الاخبار ولذا البعث نفيا ولا العوام قول معلوم بالتواتر
 انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في مبلغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين ما كان ليقتر الى عدو التواتر بل يكفي بالاحاد والمبعوث اليهم كما كانوا
 مقلدين كذلك كما كانوا مجتهدين ايضا وهم كانوا مقلعين مثل العامة فلو لم يكن سبعون اليهم لزم تاخير التبليغ عنهم وهذا واضح جدا ولما راجعنا قوله لقا
 نولو انهم من كل فرقة منهم طائفة الى قوله عليهم يحذرون يعني فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
 اليهم لعلهم يحذرون فان انما يكون من الواجب والكرمية ولت على المحذرين ان لاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
 كل فرقة لا تبليغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ليشتمل الواحد الجماعة ولكن ان يقر بان الكرمية دلت على ان
 نفور الطائفة الا انذارا بالخبر واجب ولو لم يجب الاخذ بنحو الانذار عن الفائدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة يحصل العلم
 بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجب بانه خلاف الظاهر فان الكرمية يدل على الانذار الذي يحصل المحذر فلا ينتظر الى عدد
 التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى العامة لا رواية الحديث للمجتهد ومذهب في غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية
 فظاهر امرى بقوله تعالى المذكور ظاهر وهو كطبيعة لا يكفي منها الكون مسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التحقيق بالفتوى يحكم الظاهر
 الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث والعامة قاطع فلا طبيعة بل ليس منها عموم فان الطائفة مطلق وهو من الناحية
 وانما من مطلق اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى الماعر في الاصول كما هو الظاهر فافهم واستقم وتقدر في الاستبعاد وثانيا بان
 على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكرمية احديث ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث
 من الشرح فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يردح انه يكفي ان يقال الخبر مفيد للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلزم التسك بالكرمية ويكره
 هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا بحجراية في الفروع بان يقال
 وجوب التواتر مطلقا والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها قطعيات فلا يكفي هذا الدليل الاجمالي منها بل لا بد من دليل قاطع
 في كل مسألة مسئلة ولا يظهر لنا بنا ان الكلام على عدم اعتبار الظن وجه العلم الابان ليقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والافاد في الفروع
 المنطوقية ايضا فلا يكفي به من شريطة القطع في الاصول كما اقول على ان انحصار يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظني
 الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فافهم ومطلع الامر الالمانية
 قد من سره تحقيق بديل هو ان الدليل الاجمالي عند انضمام الى التقصيص ان افاد القطع يجب اعتبار كيف لا والا يلزم به العلم الموجود
 ومنها يفيد لان مقتضى الكرمية وجوب العمل بالخبر المنطوق ظنا والاجماع اذ قد وجب العمل بهذا الظن بحاصل من قطعي المتن قطعا لزم وجوب
 العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل فلا شناعة في الالتزام اذا العمل بحجاء واجب قطعا وان اريد القطعية
 بنفس الفروع فلا يفيد هذا الاجماع واما منها فاما لمطلب به وجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع شبهتان على ان ما ورد والمصير يدع بشئ من
 من ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو كونه حكم الله تعالى ظنا وهذا حاصل في ظنية المتن فاجاب العمل باجماع الظنين دون الآخر حكم
 ثم لقيتها كلاما هو ان دلت الكرمية على وجوب الانذار الموجب على المتذر لكن منها امر ان العمل بهذا الوجوب والعلم به فمن شرط القطع

في الاصول

في الاصول يحكم بان لا بد من العلم بالمسئلة الاصلية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انه لا بد من العلم به حتى
يلزم العلم بوجوب العمل بنحو الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن المحاصل لظاهر الكتاب والمطهر فانهم فانه وحيث كان يعرف ويكره استدلال
بقوله ان جازم فاسق بنسب فبقية فانه يدل على انه ان جازم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بنسب على مفهوم الحق فانه لا يستطيع السخفه
المشكراياه ان يستدل بها والغير لو سلم فهو لا يظن فلما ضعيفا فلا يصلح حجة فيها القصد فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من فهم الاجماع اليه عرق
الغير بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يحجج فاسق بنسب فاعلموا بمينوا وهو اعلم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد ووجوب بان ثبوت مفهوم
للمنتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل وبحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جازم فاسق وهو العادل فاقبلوا فانهم واما المشتبه بوجوب التعبد به بالعقل فمتهم من قال بوجوب الاحتياط
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل على اعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كما خبر واحد بمضرة طعام
ومستوطنا لظن فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقدم
من قبل فلما ينتقض حجة من لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا فمتهم بل هذا العمل اول عقلا لعدم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنتهم من استدلال اول ان صدقه منطوق ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب الصوم بالشك في روية بل ان رمضان الشك في ولا يذهب عليك انه ما دعى بوجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولا شك فيه واما عدم وجوب الصوم يوم الشك فلم يرد انظن هناك فالاجري منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيها يجب بجا استدلال
بما نيا لم يجب العمل بنحو الواحد تحت الوقائع اكثر من الاحكام لان القرآن والمتواتر من سنة لا يفيان جميع الوقائع بل يفيان اقل القليل
واجب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع او هو الدليل فيتوقف العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قدم والظاهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تحل الوقائع على ان في لشرع الاجماع والقياس
الوقائع بالاكثرا فلا خلاف في اقل القليل وفي كونها واخبرين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلكونه لا بد له من الاصل
المقتبس عليه وهو لا يكون الا من القرآن والمتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية في مقابل وقد يمنع لطلان التالي عقلا فان استحال
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالثبوت بالحسن واليقين العقلية في الافعال فانها يستلزم ان يلق
الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محقق مشائخنا فتأمل الروافض من وانقم قالوا ولا التعبد بنحو الواحد اتباع الظن وقد قال المتألقا
ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه البطلان اشبه بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه البطلان انظن فان قلت العام قطعي فمتهم
قلت هذا التقص والزام لهم بان على ان العام ظني عندهم فمتهم فان الايات منطوقتان فيحرم العمل فلا يصلح الحجية وقد يقر بان لو صح العمل
بالظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينبغي العمل بالظن وقية ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يجب العمل
به عند لزوم الحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالظنون العمل بهاتين الآيتين فاقسم وتذكر ما تقدم من اهل قولنا
شائنا ان نقف عليه وعلى آله واصحابه وانه واجبه وبانك وسلم في خبر في اليد بالفضل والنسيان حتى اجبر وخير فلم يعمل بنحو الواحد وهذا خبر
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وروايت به وبارك وسلم في رواية في فائدة الظن عن محمد بن سيرين قدس الله سره والعز من خبر في اجابته
رضي الله تعالى عنه صلى بن رسول الله صلى الله عليه وسلم احد من صلواتي الغشا قد سماه ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الحق في شبهة من جهة المسجد فكلما جليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده الايمن على ظهر كتفه اليسرى وخرجت سرعان الناس
 من ابواب المسجد فصاروا قصرة اهلوه وفي القوم ادب وكبر وعزما باه ان يكلمه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذواليدرين فقال يا رسول الله
 انيئت ام قصرت اهلوه فقال لم انس ولم تقصر فقال كما يقول ذواليدرين فقالوا انهم قد قدم وصلى ما ترك ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع
 لاسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فمر باسا لواءهم سلم فقال نبيات ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل
 تحريم التكلم في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الديلمي واما قوله لم انس لم يقصر فعناه الم انس في خطبه ولا كذب فيه ولو سجدوا كذا قال الامام النووي
 على نقله واما علمه بالصواب قلنا اوله لانه خبر الواحد فلا يستدل به لا بطلاله وثانيا لما توفقه للمريية لان الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبيلهم
 خطبه الكذب كما تقدم لانه خبر الواحد كيف وقد عمل من روى الخبر الواحد في غير موضع **مسألة** عند الجمهور بطلان العدل مقبول في المحدث وهو قول الامام
 ابى يوسف رحمه الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرشي الشيخ ابي الحسن من اخففة والبصري من المعتزلة واكثر اخففة على
 ما في التمهيد لراوى العدل جازم روى في كل علم يقين روى في كثيره اسي كما قيل في غير احد ومن العميات ولعلك تقول انهم لا يسلّم القبول
 في كل علم بل فيما اذا لم ينس مانع وههنا شبهة مانعة عنده ولتقصود وضع فان خبر الواحد مفيد الحكم الله تعالى فيجب العمل به ونهوا وضع وانما لا تسلم
 كشف الشبهة لا غير فانهم الامام الكرخي واتباعه قالوا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله السريز العلام ادروا الحمد بالشبهة
 رواه الامام ابو حنيفة وشكك في بعض اسنن ايضا وفيه اسي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في احد وقلنا الم ادور واحد بالشبهة قبل اللزوم والمعنى في الرواية
 باحداث الشبهات في ثبوت سبب احد لا الدور بالشبهة في احد لا لازم في شبهة في دليل ثبوت الحكم لا بسبب الذممة فانها غير مانعة كما في سائر
 وسط هذا خلافا لستلال بهذا الوجه على عدم اثبات احد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اجماع العقل اسد التقديرات الشرعية ان تم
 وقلنا ثانيا وليكم مقصود بالشهادات لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت سبب الجواب عنه ان امر الشهادات على خلاف القياس
 خلافا لقياس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظن ايضا فلا يسلّم اثباته لحدوده وورجا يخلص عن التفتين بان التعبد بالشهادات بالنص القطعي فيختص بظاهر
 الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لا تقار الا احتمال الناشئ عن دليل وهو لمعتبر لا محذور الاحتمال فاسم وقدر يرفع هذا الجواب بان العموم
 الوار وفي آيات اكاره ومخصوص وهو ظن اتفاقا ونهانا يتسم او كان تخصيص الكلام مستقبل الملاحظ وثباته خرط القتاد وقلنا ثالثا لا تقبل
 بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بان مفيد للظن بنية وشبهة بعدا غير معتبرة لعدم انتباهها عن دليل فافهم تقسيم الخففة محل الخبر مطلقا من تقدير
 كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات او اكال العبادات والمعاملات وهو اسي خبر الواحد
 العدل مقبول فيما اسي العقوبات والعبادات كالاخبار بطهارات المار ونجاسته فاذا خبر العدل بنجاسته يباح التمسك والاخبار عن رسول الله صلى الله
 عليه وآله وصحبه وسلم فان حكما الوجوب وهو عبادات كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التمسك باخبار الفاسق بنجاسته المار بل يعمل بالتسري
 فان وقع التحرس على الطورتي فمار ان خبر الفاسق بالنجاسته ونسب التمسك حبه وان وقع على النجاسته فتمسك وراقر المار قبله
 احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض وليس فيه الزام اصلا وفيه الزام من وجه دون وجه فاما فيه الزام محض كالبيعوع عندنا
 احدهما ونحوها كدعوى اخره يشترط مع شرائط الرواية والولاية فلا يقبل قول الكافر على السلم ولا قول العبد ولفظ الشهادات والعهود
 كون الخبر من الرعيلين اثنين او المرتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عار ولا ذكورة شرط في شهادته القابلة بالولادة فانه لا يغير
 الرجل عند ما فقطت وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قبل شهادته القابلة ولا اسلام في الشهادات

الاصول الثمانية

على الكافر او قتلها بشا لم يعامله الكفار ففيه ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وما لا الزام فيه اعلالا كالكالات والسدائا
 ونحوها ومنه اخبار كون العلم الذمسي يباع في الاسواق وفيه مسلم او كتاب في فلا يشترط سوى التميز فلا يقبل قول العبي الغيرة الميرة والعتوة
 غير الميرة والمجنون وقيل قول المميز مع تصديق القلب صدق الخبر فاذا جاءت جارية واخبرت ان سيدها ارسل نفسه اليك هدية فقبل قولها
 وحمل وطبها ونعا للحرق فانه لو اشترط العدالة لاختل امر العاش فانه فلا يجد الانسان عدلا يعامل معه او يهتبه بشوا من الهدايا كيف وكان عليه
 وعلى آله الصلوة والسلام لقبيل خبر المديته من البر والفاجر والحر والعبد ووجه ان عليه الصلوة والسلام لقبيل بدية سلمان حين كونه عبد
 نصرانيا وفيه الزام من وجهين وجه اولهما ان الولي حجر الماذون فان هذا الخبر سلب الجواز الولاية الثابتة ولا يلزمها شيء من الدعوى والاول
 والرسول من العادل والحاجر كما قبل لقبيل قوله ولو فاسقا وعبد الانما يقومان مقام الموكل والمرسل فقبل قولها وشروط الامام في الخبر
 الفضولي احد شرطه الشهادة العدا والعدالة لانه لما كان ذا شبهتين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو قصر في الولي لعاد خبر واحد
 فاسق لقد قصر في خلافا لهما فانها يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التميز وتصديق القلب لكان الضرورة قلنا الضرورة قد اذ
 بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فمثل والاول قوله لهما وفي وجوب الشرع على من اسلم بدا بالحري باخباره وانما ساق او كافر في خلاف
 فقبل شرط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كباقي القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
 يجب عليها العبادات ويجب القضاء ان لم يات بها باخبارنا ساق وفيه قال شمس الامنة لانه اي الخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط
 في اخبار الرسول شيء من مقتضى الرواية فان راوي الحديث اي رسول الرسول لا يشترط ان يصدق رساله بل لعينه لاخباره
 بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطاقا وسحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة منه لكان الحجج العظيم فان رسول
 العدل منها قلما تيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ويجوز
 بالبهاكم فافهم مقدمته في شرط الرواية فمنها السقط والتميز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اهل السنن ان يحصل التميز
 نمسته وهو التماز عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع غفلت عنه مجملها رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
 البخاري وقيل رايه لحدديث الحديث وزعم هذا القائل بان الصحيحان محمود بن الربيع كان حين الحديث ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
 الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع لو خمس مائة او اقل ان يكون كل الصبيان في هذه السنن مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
 منقول عن ابن معين قال الامام احمد بن حنبل ما عجب منه واحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يثبت اليه والاصح عدم التقدير
 بسن فان العقل يقتضي قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقديره منه ونحوها في هذا القدر باختلاف الصبيان بل
 التقدير يفهم الخطاب ورواها بحوايا فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صاحب التحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون
 على هذه السجية قبل بلوغ السبعة ولذا امر الالهيا بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما العقل محمود بن الربيع سنة خمس واربعم
 وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس حفظ الامام مسلم ابن عبد الله الشافعي بعض الاوراد وهو ابن ستين فمن جملة الكالات
 لا يفي عليه الامر في الغالب لعدم بلوغه في هذه الصفات صح تحمله البتة ولذا ما شرطنا شيئا كانه فلما يوجد فافهم والشرط للاداء والكمال
 للعقل وهو ايضا يختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدرته فادرس به مقامه ثم عاكما في السفر والشفقة كما قال وسعيه
 البلوغ سالما من العتة والمجنون وانما شرطنا نفس التميز للتحمل كما له للاءا قيا ما على الشهادة لكونها اخبارين وقيل لم يجد بعد

والتحسين

ما لم يرد قبول اهل قبله وهو ليس حجة فان ثبتت بقوله صلى الله عليه وسلم فممنوع بل قال ثم آمنوا بالغيب فلم يرد هذا الخبر فافهم ومنها الامام
اذا في حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول حجة في قراءة المغرب سورة الطور من ان تحمله حين جاء اسير اليوم بدر
اجماعه ولا يكتفي بالتحمل المتميز به بل يعمد العقل وعقل الكافر غير مؤلف واما الاشتراط او فلا قال الله تعالى ان جاءكم فاحق بنبأ مبين فاحق
ومو اى الفاسق بالعرف المتقدم لعم الكافر والفاسق في عرفنا وهو المؤمن المتركب للكبيرة والبدعة المنضمة كغير اى البدعة التي يلزم الكفر كما
كالنفس عند الجماعة المكفرة اى عند من يكفر بها كالقاضيين القاضى ابى بكر الباقلاني والقاضى عبد الجبار بن المعتزلية وعند غيرهم
اى عند غير المكفر فراقين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر ورون من لزمه كالمجتهد وهو لا يرمى ذلك بل لا يفتقد كالبديع الجبلية
مهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عندنا شرعا لا دينا ولا آخره ففسق الخواص البديعة وما راى المسلمين والاسلام
وسبى ذرا ريم وفيها اى في البدعة الجبلية القبول عند الاكثر غير محققه الحقيقية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للامدى من الشافعية
ومن تبعه والامام مالك ومعتزم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الموصى فان اجماعنا على الشك في
الاخطا بنية لان صاحب الموصى اتما وقع فيه لثبته وذلك لصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدي اذا
كان تحيل تحليلة فيهم الباطل والنزول مثل الخطا بنية وكذلك من قال الامام حجة يجب ان لا يقبل شهادة ايضا واما في السنن فيقبل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتمى الموصى من اجله ودعى الناس اليه على هذا المنة الفقه والحيث كانهم
اسماجة والدعوة الى الموصى سبب داعي على التقويل فلم يؤمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى النزول في ذلك الباب فلم يرد شيئا واذ اصح هذا كان صاحب الموصى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
كلماته الشريفة وعندى ان قوله من اتحل من قبيل اتامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البيعة لا يقبل روايتهم كما يدل على
قوله آخرنا اقام الظاهر تنبها على ان اصحاب الموصى كلهم منتحلون البدعة واعلم ان البيعة لا يقبل روايتهم في امر ديني اصلا كما روى عن محمد
ابن سيرين الحسن ونعيم فالظن واعلم تاخذون ونعيم فالظن وعمن تاخذون ونعيم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
الكان داعيا للناس الى بدعة لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا التحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البيعة فان محمد بن
الجبارى روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر بن اسحق بن خزيمة حدثنا الصادق في رواية المتعمم في دينه عباد
بن يعقوب واحتج البخاري بن زياد وجميرا بن عثمان وقد اشترى عنهما النصب وقد اتفق البخاري بن موسى بن مسلم على الاحتجاج بابي
محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى وقد اشترى منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الموصى لما زعم في زعمه الباطل انه لصواب
وانه الشرعية المحمدية وان الامر بالمعروف ففرض عنه فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه
اما محال واما مناف للعدالة لا يات في محذور ديني زعمه واليتم تنافيه كلامه في آخر البحث واذ اصح هذا كان صاحب الموصى بمنزلة
الفاسق وتخرج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم محمد بن اسحق لاحجة فيه فان المسئلة مختلفة منها فلا يكون زعم احد الفريقين
حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم عجب من هذا التحمل ما حمل عليه البعض من ان
ما قال انما هو في البدعة الغير الجبلية واما في البدعة الجبلية فيقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه
وليس له عين واثرو لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجبلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجبلية بالطريق الاوسلى

فقد بان لك ان رواية اهل البصير عظم الاقبال عند هذا الجبر الامام الهام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البصير الذين لم ينجوا بالكذب واما البصيرون
كما ذكرنا في الاقبال فبما يتيمم لثبوت لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان
الكذب فيهم ظهر واشهر حتى صار واضرب المثل في الكذب وبهم جرت اوارثا لكتاب جميع المعاصي حتى الكفر القبيح عند معرفتهم غضب من عرق يديهم
وسخطه عليهم بل يوصون المعاصي في هذه الحال فلما امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه بآراء سلم عندنا الحال
وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر الروايات الا موضوعية بنقل
ليشهر على كونها مفتراه عبارة ومقادير وقد سمعت بعض الثقات يقول حدثني الثقة محمد بن طاهر الشافعي ان يورى اني كنت
بالطبيب عند الطبيب المسمى لشكر الله له يورى وكان رافضيا خبيثا وكان عنده مجلد قيمه رسائل مشتملة على عقائدهم الضرورية
وكان نجيا كما سمى وكان من اصحاب الدخام صبا واني كل يوم ويدعوني الى هواه فقدرت ان يورى الى اخذ ذلك عنده غيبة فاخذته فطالعت
فما اذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند النجاسة مع اهل السنة ثم اذا اراد يوم آخر الجواز اياي قلت اياك
والجواز والحق الكذبان في مذهب امثالك جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسائل تلك فبنت الذي فسق
ويتذكر كذب العبد فلما ان نسيت تلك الرسائل هذا القول الى الامام على ابن موسى الرضا قدس سره واسرار آباء الكرام وهذا كذب
آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض المتشبهين فليس تشبهون من الامامية والغلاة بل هو لاشبهة هم الراون الفضل
امير المؤمنين على كرم الله وجهه على اثنين صرح به ابن التيمية وغيره فانهم وثبت لنا ان تدينه لصدده عن الكذب يعني ان اهل الهوى
لم يخرج بهواه على مله الاسلام فدينه بهذا الدين لصدده عن الكذب لكونه محرم دينه والكلام في العدل في مذهبهم وفي التدين
تجمل الكذب من مذهبنا قبل شهادتنا اهل الملة بهواه مطلقا الا خطا بية هم من غلاة الروافض تابعون لابي الخطاب ومن مذهبهم حل الشهاد
لغيرهم عندهم لم يعمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذهبهم حل الشهاد لاهل الجليل فبديتم فالاقبال شهدا وتم لاجل هذين التمتين
ولا كذا لك الرواية اذ لا شبهة فيه اصلا كذا قيل قلنا اولانا من نقص بالكاف فان الكذب محرم في دينهم ولا تدينهم بدينهم بل
لصدده عن الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر ايضا فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من
باب الولاية وثانيا اسجل ان دينه لا يصير عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يصير بهواه وهذا الان بل دينه الهوى والشرارة
لا يتبدى به الى سائر السبل بل وينبغي العبد عن الخبر عن بهواه الذي هو عليه وبهواه الذي يحرمه على الجواز وخصوصية وهي لفضي
الى الوقوع واليقظة منهم هو القيام على بهوهم وعبد الله تم فصلهم على الهوى والتعصب والعلو فعدالتهم متوقفة في شبهة العوض وبنينا سنة
على الاحتيال المبران الامام الهام باحقيقة كراهة الاقتداء بالمتكلم الجاود ولو كان على الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم الجاود
في اخذ الحديث حتى قال بعض المعرف ما كتبت الاحاديث كثيرة لكون رواياتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البصير منهم
ولقولهم صلهم مع طرف على حاصل ما تقدم احي قبول اهل البصير اجمالية بامرو ليقوله صلهم امرت ان احكم بانظاهم ونظاهم حالهم الصديق قلنا
الحديث غير صحيح في تفسير قال الذبيبة وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه واه وما في الصحيح من سلمة ابن الكعك ان رسول
صل الله عليه وسلم قال اني انا لبشر متكلم وانكم تتكلمون الى ولعل بعضكم ان يكون الحق الحق فاقطعه له على نحو ما سمع من فضيلته له
لشئ من حق اخيه فلما اخذته فانما قطع له قطعه من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحق لا على قبول الرواية بحسب ظاهرها بل

الحديث

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لان سول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا القيم منها اخذ الدين من ظاهره المصلح وباطنه المفسد
اصلا واما في المختص ان متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما فالحديث مخصوص من بين عداهم فمذموم بانه اى ظن صدق الفاسق او الكافر
غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب قد بدو الدف غير وان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير
من الفساق يحترقون عن الكذب فوق ما يحترق به غيرهم لم يرتدوا عنهم وكذا بعض الكفرة وقد بدو دس على المختص بان تخصيص الحديث لا يبطل بحجة
في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا يلزم رخصه لا يرد شي لكن لقي فيه ان الآية اليه مخصوصة بما عدل المعاملات
فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدل الفاسق واهل البدع الجملية من الفساق واني فسق اشد من فسقهم قد بدو استدلال على قبول
اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من حيث الخواص وحسب يمنع الامام
على القبول فان المباشرين القتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الدخيلين في البلوى فانما يقبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاء من بعض المولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من كبار الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الرخص اى وضع البعده
فليس من البدع الواضحة بل جعل كثير اجتهاديا وبهذا الجواب ليس من شي فان امير المؤمنين وامام الاحسين عثمان ابن عفان امام
حق ومناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكوبة من اهل الجبهة وشهادته وكبرته وفضل عظيم ودمه محصورم التوبة لا يرب فيه
لاحد من المتدين قتل كبره عظيم واستحالة الكفر فلا يكون اجتهاديا التوبة ولا مسلح للاجتهاد وفيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فتوى غير قوية
فغير مقبولة شرعا فالبدعة جليلة قطعنا فافهم ونثبت المختصون الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واى فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المستدين من اهل القبلة المدعى اتباع الدين المجزى فاستقبا بالاطلاق المتقدم
المدعى عليه نزل القرآن الشريف وبها المنع ليس بشي فان الفاسق فهو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع
متجاوز عن الحد ساك سبلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق التوبة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لا كفر ولا
صالح فان اتبع ارتفع ابتداءه والاكفر كفر جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه قد فاسق بعد وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة بعد وجوده فاستقنا ماها فافهم وتبين قد يجاب بالآية
سورة البقرة يا كافر والفاسق الغير الما دل والمبتدع فاسق ما دل وبها واه فانه تاويل من غير قرينة صادقة فافهم واما البعده الغير الجلية
لم يكن فيها من الله دليل شرعي قاطع واضح كقصة زيارته الصفات فان الشرعية الحققة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
بعلم وقدره هما نفس لذات او الصفقة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فبذه البعده ليست الكار امر واقع في الشرع فيقبل شهادته
ورواية اتفاقا لان هذه البعده لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعوى هذا المبتدع الى هوانه فان الداعي الى الكفر
منها صم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف انه لما كان الدعوت الى البعده الغير الجلية رافضة للامان على الاحتساب
عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبدعة الجلية واع التوبة الى بدعة فلا يقبل اصلا فافهم ومنهارجان صليبه
وعدم تساوله في الحديث بعضهم التفتد بالضبط فافهم الاول ما ذكره المعملان الضابط ربما تساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العروة
يعني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل في مسائل يحصل الظن من الصدق وطريقة ان يراقب كلبية الى لفظ وسعاه ويداوم عليه
ويثبت بذكره حتى يؤدعي وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسبحي ان شاء الله تعالى ويعرف بالضبط بالشبهة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اى يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرة موافقا لبقية الضابطين بان يراى ثباتا كما يراى ثباتا لبقية الضابطين
 لا يروى العدل الا ما يذكره العلم كمن عد لا قاضى اوسى خريثا وتذكر ارفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا اكثر على ابي سريرة الاكثر
 في الرواية فانه ينافى في الضبط ويحل بالعدل والعدل لا يروى الا ما يثبت بذكره لانه لا يروى الا ما يثبت بذكره الواقع لكن السامع لا يثبت الا بضبط
 لا احتمال المسبوق والخطا في اعتقاده والتذكر بذكره لانه اذا لم يكن ضابطا وكان قاضا لم يخطأ احتمال اخطا القربان لعله نسي المتن وتذكر غير ما سمع والكا
 عد لا يكتذب قصد اتيقن السامع بروايته ولا يحصل بطلان بقاء الواقع وليس الاكثر الاكثر الاكثر انما في موافقته لاسيما الخطا في عقاد
 التذكر فانهم ومنها العدالة حال اذا لم يحال التحمل وهي اى العدالة ملكة التقوى والمروءة والدليل على هذه الملكة ترك الكبار من الزنوب
 والتحمل بالمروءة من الصغائر والافعال الخمسية ولما كان هذه الملكة حقيقة او يراى حكم على دليلها كما في السفر والمشقة وانت لا يذهب عليك ان
 المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخمسية وايضا بالواجبات والافعال المتناسبة للمروءة وهذا
 هو الذي يثبت ويتحقق عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا يدخل في بل الملكة قد تخلف عنها الاحتساب فبني لا ينافى ايتان كبيرة مرة فالملزمة
 على التقوى تترك الكبار في الافعال الخمسية هي الشرط لان الشرط حقيقة الملكة وهذا انطوائها كما في المشقة والسفر فانهم اما الكبار فنعن
 ابن عمر الشكر بالله تعالى والقتل عند ابن عمر حق وقدف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اى من مقابلة العدو والكافر في الحرب لكن اذا
 لم يكن مسلمين قل من انصف والسمو اى تعلمه والعمل به وبعضهم ابا حو التعلم اذا قصد منه العلم ودون العمل بالاول المختار وجاز من الصحابة
 ان يقتل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوى واكل بالالتيم والعقوق اى عقوق احد الوالدين او كليهما بالعلم لكن لا يشرع في الاكسار
 اى الظلم في الحرمة تخصيص الحرمة لان شريك حريمته اشددوا ابو هريرة اكل الربوا وادامير المؤمنين على رضى المدعة السرة وشرب
 الخمر فقل عن السب ان عد السرة لم يثبت عنه باسناد او ما شرب الخمر فقد روى عنه ثمانية عشر كعبا وثمن وقد زيد اليمين القومون في رواية
 على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عدم من الكبار في الصحيح والاسرار على الصغار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه واهب به وسلم لا يكثر مع التوبة ولا صفة مع الاقرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح واراوية الاظهار بالسبب فانه
 سرور وشهادة ورواية وعلى هذا اقالوا له من المقدم من لم يظلم السبب اما على التحقيق فالسبب مطلقا مودود رواية وسبب
 بالنسبة فانه في نسب عظيم بالنسبة لقراني وعدو لالحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافة او لم يحكم لشيء والا دل شتر
 من الثمانية عشر في رواية رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم يكون القاضي من الحكم على خلاف الحق والتموقف بالحكم بالحق
 في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوى اضطربت الاقوال في هذا الكبار فقيل في المذكرات هي الكبار وما دونها صغائر ولا يفتى
 انه ليس المرادها حصرة وقد روى عن ابن عباس انه قال الكبار الى سبعة اقارب منها بل اليه صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم
 غير ستة كل مجلس ما وجى اليه لم يخسر وما كان مفسدة مثل مفسدة شئ من المذكورات او اكثر منها في اليف من الكبار ثم اليه اشار المص
 لقوله وقيل بكلامه مفسدة كاقول ماضى مفسدة او زيد منه وهو ظاهر خلاف لالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف
 فان المفسدة فيها لست بكلمة التذلل الاول شديدا وقال ذلك الشيخ اما التثليل فكلش لبعض المسكرات من غير الخمر وكالاولا مثل الزنا
 وكما يذرا الاستا ومثل ايثار الوالد وكما لعصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايثار
 اليه صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم اكثر من ايثار الوالد لالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للفارة اكثر من الفرار عن الزحف

وحكم القاضي بغير الحق اكثر من شهادة الزور ظاهرا وقيل ما ثبت بالنهي عنه من قتل ما قرن به في البشارة حدا ولعنوا وعيدا والى هذا قال
 اكثرهم واليه اشار بقوله وقيل الكبير ما تورد عليه بخصوصه وقال في الاستيعاب وعلم بعضهم هذا القول ايضا وقال وما منسدة كمنسدة ما قرن به في البشارة
 وقيل ما اشترط بها وان التركيب بالدين او اكثر اشعرا مثل اشعرا للباكر فقتل رجل بقتل امة معصوم الدم فقتل ما يستحق له وكذا في رواية جندب بن جندب
 اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شيعيا بين المسلمين وفيه تنكح حرمة الدين فهي كبيرة والافعى صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد في
 كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صناعات اذ لم يصير عليها اللهم الا ان يريد ما عدا المنصوح منه واغرب منه قال
 عن صاحب الكفاية وقال الحق انما امرنا ان نصدق ان لا نعترف ان بنايتها لكل معصية فنصفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان نصفت الى ما تحتها فهي كبيرة
 وهذا مشكل جدا فان الكبار والصغار متماثلان بالذات وبالاحكام فان الصغار يكفوا بالطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء
 عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذبرهن السيئات انتهى كلامه وما يحل بالمرء منها ما يحل بالمرء من غير ان يشرط الا الاجرة على الحديث عليه
 الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا بأس به قال ابن الصلاح مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يحل بالمرء ان يملك من غير ربه
 سياحات شامكا كالاكل والبول في الطريق وقيل في باعة البول في الطريق نظر ليرود والنهي عنه والحرف الديني كالحكمة والصباغة وفي التفسير
 في بعض مروج الشافعية ان اعتاد الحمال وهي حرفة امية فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به ويظهر الى انه يليق به ام لا وليس الفقيه
 قبا انما عادة السرفين ثم العد وليس شرط في الرواية عند الجمهور بخلاف الجبائي من المقرلة فانه قال لا يدين عدو الشداة حتى او يرب
 في احاديث الزنا اربعة رويها الا ابا عبد الله فلهما يحتاج الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل فانه يستدل برواه
 عن جبراني موسى الاشعري في الاستينان حتى رواه ابو سعيد ولما تقدم من الدلائل على صحة الخبر الواحد فانها غير فارقة وربما يفتسر
 على الشداة وهو غير مدرك ان اشترط العدد فيلزم خلاف القياس لكثرة التذوي فيها ولا الحرمة شرط في اختلاف الشداة
 اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشداة اذا اشترط الذكورة
 فيها بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشداة فان امرأ غيبق وانما لم يشترط الحرمة والذكورة والبصر اقتداء بالصحة
 روي ان الله تعالى عليهم وكفى بهم قسوة وهم قد قبلوا خبر مارية قبل الحقائق خبر المارية الصداقة ام المؤمنين ام المؤمنين ام المؤمنين
 وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلاءه بنسب اب البصر ولا عده القرابة بين الراوي وبين من يفهمه مضمون الحديث
 ولا عدم العداوة بينه وبين من يصرفه لمصوم الحديث في حق الكل حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلهما بخلاف الشداة فانها
 مستحقة بالشهادة ولا المشهود عليه نفعا وفرا ولا عدم الحدة فذق فانه لا يقبل رواية المروي عنه القذف بعد التوبة وروي عن الامام
 اجنيفة في رواية الحسن خلافة ابي عدم القبول وان تاب قياسا على الشداة وبوت خلاف الظاهر من المذهب القبول الى كبيرة فانه
 فانه قد ذق مغيرة بن شعيب فخره امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان وشيخ ابن اسحاق مع كونهم يحدون بين حين تذكروا ما كنتم
 الصدقة فبر ما الله تعالى وكذبهم الله حين افترى عبد الله ابن ابي المنافق لكنهم تالوا عن هذا الامر شيئا ولا ان كان من الحديث
 كيف وان زبير ارضى الدعنة لم يكن روايته الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذا اتوا الى هي السبب لعدم كذب
 وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه اذ العريضة او معنى الحديث لغم اولى وعندنا الشبهة الثالث وليس الخلاف في
 العلم بالعلم في الشرعية وعلت الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي لنا ان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يتعدى الى الضبط الامن

له معرفة بالمعنى جادة لم تترأى له لم تصدح احدا من الكسبيات بقرينة الحديث من غير معرفة بالمعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فليقل من
لا دابة له في فهم المعنى رتبة التسايل من عدم التصبط حقه حتى لو علم رجل انه قصد التصبط المتن مثل المقدس في التصبط متن القرآن فيقبل روايته كانه
لم يوجد بعد من مهنها طر فسادا والقياس على نقل القرآن فانهم يستدلون بالاختصاص على عدم اشتراط العلم بالمعنى لقوله عليه السلام عليه وآله وصحبه
وسلم نصر بالتحقيق في رواية ابي عبيد وقال هو معتد ولا زعم وبالشك يدعيما قال الاصمعي وقال الخفيف لا زعم والشك يدل للتعدية على الا
المباينة والتمشية النظر والنضارت في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد منها رفع القدر والمروية كذا قال شيخنا محمد بن الحسن رحمه الله تعالى في التلخيص
سمع مني حديثا في رواية كما وعي قرب حامل فقه غير فقيهه وريب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي
والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلها ابطا اولها والمقصود منها تحصيل ضابط للسان ليفيده عليه ظن الصدق وضما
للمروية رتبة بعد الكذب والنسيان فالاستلزام المطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحفاظ الراوي ولا يلزم منه قبول
السامع اياه ووجوب العمل عليه بمقتضاه كيف اذا كان غير عالم بالمعنى فريضة التسايل وسواء التصبط باقية في معماله ظن للصدق
فلا يجوز تقديره بما يبدلون بان معنى القول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر في ذكره ولا الاجتهاد اليه خلا فالبعض بحقيقة
عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام رادى انجراما فقيه او غير فقيه لكن خوف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الاجتهاد او
حديثين وسجي حاله فخر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وبغير الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول ترك به القياس الا
اذا خالف جميع الاقيسة والسداد بالراي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن امان والقاضي الامام ابو زيد وذهب شيخنا ابو الحسن الرضائي
اذا كان الاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة للمعنى ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وسلم
فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وتلا يوجب النقل باللفظ فانما
واحدة قد رويت لعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد روى ذلك المعنى لعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
اقبل الخطأ في فهم المعنى المراد من المشرع والكتاب هو عارفا باللفظ واذا خالف الاقيسة باسرها والسداد بالراي توى ذلك الاحتمال قوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروى فيها اتبيل العوام والخواص مخالفا للعلم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعدي الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن مهنها طر جواب الاستدلال المذكور فقهه بر ومثلوا ذلك بحديث المصراة كما قال حديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقصروا الا بل والغنم من اتباعها بعد ذلك فهو نجس النظر من بعد
ان يحلبها فان رخصها اسكها وان نخطها دنا وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو نجس النظر ثلثة ايام فابو هريرة فقهه
وبه الحديث مخالفا للاقيسة باسرها فان حلب اللبن تعدا ولا على الثاني فلا وجه له وبديل اللبن وعلى الاول فضمان التعدى يكون
بالشئ او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة
وبه اسما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصريه عيب يرد به الشاة ولقي ولينا ساما على المعجزة
وهو ان اللبن شاة من ثمرات البسج ولبورات الثمرة لا يوزن وصف السلامة في البسج فقبلتها اولى ان لا يوزن كذا قرر شيخنا كلامه وفيه
ما لم نعلمه فان ابهر مرة فقيه مجتهد لا شك في قدامته فانه كان لفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعدها وكان هو ليعارض قول ابن عباس
وقوله كما روى في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الاحمال المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بالبعد الاجلين وحكم

هو يوجب الحمل وكان مسلماً لا يشك في صحة فمذا ليس من الباطل شيء وفي بعض شروحه الماصول في الامام في الاسلام قال البخاري روى عنه جماعة منهم
 ابن ابي شيبة والمجاورين والاصحاب روى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لروايتهم في مقابل فان فيه ما لا فائدة من الحق في دفع استدلال الشافعي
 ان الحديث في القرآن حيث قال الله تعالى فاعلموا ان الله على كل شيء شهيد والى قوله عليه السلام في الحديث في قوله تعالى فاعلموا ان الله على كل شيء شهيد
 الشبهة المشهورة المتقدمة بالقبول وسجدة الخراج بالقبول فانهم اصحاب الامام عيسى ابن ابيان قالوا القياس معارض لذلك انما لا يجزى مع
 قياسي المدعى في قبيل في الجواب لا تعارض بل القياس خضع لقانونه رضى محض فلا يرد في الحديث والقياس في قبيل الحقيقة اذا خالف في قبيته
 كما جازي احتمال عدم القدر جازي من غير الحقيقة في الخبر شبهتان فصار مثل القياس بل انزل منه اقول فذلك اى عدم التبرع في الصحابي وهو من
 حال محبة متبعه بعيد وهذا لو لم يكن على كل حال صحيحاً في قبيته ليس كذلك بل التحقيق انهم في الحديث النبوي بعيد كل البعد والامام عدم القدر معنى الشرح
 المنوط بالعلم في غير بعيد بل واقع كيف وقع فمستند فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها باعتبارها في بيت عبد الله
 ابن ام مكتوم ان لا يسكنه لها بل لم يتوجه اصله ولم يكن كذلك كما حكى عائشة الصديقة ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اياها انما كانت لكون بيت زوجها عورة والكل في حجة المسلم وحق ان التبرع عند التعارض بالقوة فيقيم القوي على الضعيف وفي غير منبذولة بل قد
 يكون في الخبر قد يكون في القياس فلا وجه لبروز القياس مطلقاً وسيأتي في مسألة التعارض بين الخبر والقياس من هذا الامر وعلى الخبر الذي سلفنا
 فائدة اكتفى الى هذه الاعصار بطول الزمان وكثرة رسالتك السند عن جميع الشروط يكون انهم مستورا فان تحقق العداية كما هي في هذا الزمان
 وقيل ما توجد وجوده وما عبط كفة موافقا لاصل تحقيق فان لضبط كما ينبغي القيد متوزر وهذا كتحفظ السلسلة من الافضل على ذلك القول في بيان الجواب
 العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فاقترحه مسكده محمول الحال من العدالة والنسب وهو المستور في الاصل لا غير مقبول عند المجتهد
 وروى عن ابن حنيفة رضي الله عنه في غير رواية الطاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في احاديثه قال ابن الصلاح في بيان يكون
 حكم العمل في كثير من كتب الحديث المشهور لهذا الراي واما شارالي تحريم النزاع بقوله والاصل ان النقص ما يوجب القبول بالاتفاق كما
 فلا بد من ظن عدمه فان اليقين يتحقق لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن بالمدعى وضماً او الاصل الفسق فلا يظن بالعدالة وكذا
 ان نقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايهما اصل ثم ان المعنى في حجة الخبر ظن قوي ولا يكتفي بالظن الضعيف فانه لا يفي
 من الحق شيئاً الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مراراً عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شذوذاً ورواية فكذا ظن العدالة
 من الاحاطة لا يكتفي منها كيف وقبول الخبر من الذين لا ينفون من الاحتياط فينبغي على سائر الرواية هو هذا الا ما ذكرنا الى ما ذكرنا انما ايام
 فتح الاسلام لقبوله وهي لو كان قاصراً وكامل اما القاصر فاشبهت بظاهر الاسلام واعتدالى العقل فان اصل حال الاستقامة لكن الاصل
 لا يفارق هو في الضلع والصدع عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والطلاق ينصرف الى كمال الوجهين وهذا لم يجعل فيه الفاسق ولا متورعة
 نقبل الفسق نطقون لاء اكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في المصدر الاول فمن اكتب بظاهر العدالة
 وقبل المستور فانما اكتبه وقبل في هذا المصدر ولعل اراة قرن الصحابة بالعدل الاول مخالفة بما في البصيرة وايضا لا يفسر
 من احد وهو يحوي اكثر الفسق في المصدر الاول فالمراد من قوله في الحديث في قوله تعالى فاعلموا ان الله على كل شيء شهيد
 الاول في الحديث في الفسق في الصحابة العياذ بالله ولا يصح فيهم احتمال الاحاطة بالعدالة لان اكثرهم من الجاهل بالعدل اعوان
 السلاطين الظالمين اكثر بكثير من باقي الرجال فباين كثره العداية لهم كذا كان في ذلك لا شك وفي هذا الحديث في قوله تعالى فاعلموا ان الله على كل شيء شهيد

في الخبر

صلوات الله عليه وسلم على الرضا صحابه ولو سلم كثير الفسوق في ذلك الصديقين كثر الفسوق في رواية احمد في فان اكثرهم عدول فان
فان من غير نظر فيمن توافيق تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارئة على ما يصادف فلم يكن اصلا اقول العدالة ان كان ملكة لكن
المراد منها ان في شرط قبول الرواية بها السلامة من الفسوق وان لم يصير ملكا انا لا فخر حجان المصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب في غير
الظن في حجب اعتبار ما لا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت كونها موجبة للمصدق وسبعة عن الكذب وانما ثانيا فلما تقر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفا زمن الصبي واجده ما يحسن فيقبل شهادته حتى يصير ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثانيا فلان الفاسق اذا تاب قبل شهادته ما دام تابا بلا انتظار ملكة فالملكه ليست شرطا لقبول وامار العاقل ان الملكة لا يتعدى بالخلف مرق
والعدالة نزول بالفسق ولو مرق فالملكه ليست عدالة وامار ما ساقا سلم اعز في تشهد بالعدل فيقبل عليه وعلى انه وصحابه لصلوة والسلام
شهادته فامر ان ينادى في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فالتفت عليه وعلى انه لصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اى القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل لغيره سنية تشهد وهو سلم عن اسباب الفسوق والحاصل منع كون العدالة
ملكه والحد كوراث اسنادها بجواب انه يجب ان الشرح ليست الملكة بل قيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لخاصة هو في الناس
لان هو المبرم للمصدق وغير موجوب في المستور وانما قبول شهادته الصبي بعد البلوغ فلفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة المستوية
مستوية عنده في ظاهر المذهب لكن الضرورة وعدم حضور العدل والثقات بين المعاملات وانما قبول شهادته التائب بشرط
بان فيلزم عليه انما التوبة حتى يظن مخالفة المسمى فيظن صدقه وانما قبول شهادته الاواني فلفظ ما روى في الحسن عن ابن عباس انه
قال جاء اعز ابي فقال رايته العدل فقال الشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال الشهد ان محمد الرسول المتقال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول استور فلعلمه كان مسلما من قبل وانما تقرير الشهادتين فلتقوية
الشهادة باليمين فتدبر ذلك ترجع العدالة على الفسوق بان الولادة على الفطرة فطر الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
آله وصحابه وسلم من مولد الا ولده على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما ينتج البهيمة جمعها بل يحبون فيما يرجع
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فلا يجب ما قبله والاصل بقا ما كان على ما كان المظن خلافا لاصل البقاء على الطهارة المظن فسق قتال واجواب اول
بانه منقوض من لم يعلم منه اثم الكفر والايان لكن ولدته ودار الاسلام فان العداوات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل بقا ما كان على ما كان وثانيا هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي الاصل
للمنفعة عند بعض المشايخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثانيا اصاله بقا ما كان على ما كان انما سببه اذا
لم يارضها معارض ومنها العدالة والكفاية اصلا لكن ملازمة عليه المسمى على الانسان ليعارضها فلا وجه لبقا ما لم يدل دليل
على مخالفة المسمى فافهم وثبتت مسئلة حرفة العدالة امور منها الشهادة والتواتر كما لك الامام والارزاعي وعبد التين المبارك
وغيرهم كالامام الهادي عجلية وصاحبيه عليه ابي احمد والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر ائمة الكرام قدس سرهم لانما نوز
التزكية في افادته العلم بالعدالة ولقد في الاسي لاجل كون الشهادة بنوع التزكية انكر احمد بن حنبل على من سأل عن الحق الرب
اصول بل ام لا اشيء في باب من سأل عن ابى عبد الله قال ابن معين ابو عبد الله يسأل عن الفاس وانت تسأل عنه يعني انما

مشهور في العدالة حتى يجعل تركها دالة على عدم العدالة في كل ما يتعلق بالعدل بالعدل في الاصل في مراتبها اصطلاح المذكي في الفقه التكميلي
 والاشهر بين اهل الحديث ان اربعة في التعديل حجة ولقمة دعاء فلهذا ثبتها لتعين للعدل فان تلك الالفاظ ليست مبنية عن العدالة
 فلا بد من علمنا كوجه آخر ثم بعد ذلك ثلثة الفاظ مأمون صدوق لا باس به ثم بعد ذلك صالح شيخ حسن الحديث صحيح والاشهر في المخرج اسوداوي
 وضلع وجال ثم بعد ذلك ساقط ذاهب متروك ومنه اى مما في المرتبة الاولى للخارج في نظر ثم بعد ذلك واحد في سطح ليس في فقه
 تركية المخرج لاجبية ولا تقوية اى لا يصلح الرواية لهذا المخرج حجة في نفسه ولا يتقوى بالغير فيصير حجة ثم بعد ذلك ضعيف مشكوك الحديث
 واه ثم بعد ذلك مقال ليس بمضامين ولا يصح هذا الاعتبار والملاحظات الاعتبارية تتبع الاسانيد ليعظم ضايقه لفظا ومعنى من ذلك
 الصحابي الراوى او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
 صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول قبل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقوي ولا يصير تقوية غير حجة بحال بخلاف
 هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التخرج حديث الراوى الضعيف للفسق لا يرفع بعد الطرق التي كلها معان من الفسق الى حجة
 اصلا لان غير الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوى الضعيف لغيره اى لغير الفسق مع العدالة يرفع الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول
 خبره وانما كان المرتبة لغيره لا يخطو وقد ارفع بالتعدد ونحوه محمد الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول القدر
 قد يوجب لو ان القدر المشترك كما هو حجة غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعيف للفسق متراجحة فالضعيف بالفسق وغيره سلو
 قتال ولعله رحمه الله تعالى اراد ان اعدوا طرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحادية ليجب الحجية في الضعيف لغير الفسق وذلك ضعيف
 به واما المتواتر فخرج عن البحث بل القدر المشترك الذي لو اتسع لعل به ولا يصلح لعل واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق ماله
 موجب للشك بالنقص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوى والشاهد العمل كما اذا كان الخبر صحوا فتركه وجوبا
 فتركه او سببا فانتهى بالحكمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او ضاهيا فلم يحكم بما شاهده فلعلم منه معارضه لاجل ترك العمل وعلم بالشيخ
 فلا يدرك على نفسه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر ينبغي ان شاء الله تعالى والاجرح ايضا لثبوتها واما الزنا لعدم التصاق لانه
 يجوز ان يكون صادقا فيما يسمى به ولم يرافقه غيره فخذ الالان به وعليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة اقربا
 السلم مع عدم حجبها فامته احد باللسان مجرى لعدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فاما في ذلك فافهم في ذلك فافهم في ذلك فافهم
 فيها كالعيب بالشرع من غير تارة وشراب الثلث وكل متروك التسمية عارفا لانه لا معصية عند رويته مباحة وقد قل عن الشافعي
 في شراب الثلث احده وقبل شهادته لکن ينبغي تسمية السكلة بما اذا عمل موافقا لارائه واما اذا ارتكب بهارايه المحرمة فينبغي ان لا يقبل
 كخبره اكل متروك التسمية وشافعي شراب الثلث والاجرح ايضا لعدم اعتبار الرواية فان الوجوب للقبول العدالة والضبط لا يخل شيئا
 منها واليه ان ربي رضى الله تعالى عنه لم يكن معناه باهرا وكذا الجلال من مهناته لطلبان قول بعض المتخصصين في حق الامام الهام الشيعي
 بالمشرك والغراب في حقيقته الكون في رضى الله تعالى عنه انه ضعيف كونه غير معتاد بالرواية واليه قالوا انه قد اخذ وقتر شيخه حماد رضى الله
 فيه روى منه النظر لعين الانصاف اى طعن في هذا فان الرواية عن المکتوب اية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى والاجرح
 ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح لسمان ليس له راويا غير شيعي فان المناط العدالة والحفظ
 لا تعد الرواية وقيل لا يقبل عند الحديثين وهو محكم وقيل وان كان عادة منها النقص والنقل من الثقت ليقبل وقيل ان زكاه احد

مستقل ابن سنان انه عليه وعلى اهلها صلى الله عليه وسلم تصحى البرية الاممية حين مات عندنا زوجا قبل التسمية به وكان مقتضى ذلك ان يكون
 الحديث من سننهم وحيث كان حكم هذا فلما سمع الحديث سر به وقد تم تحريكه في اوردوه امير المؤمنين عليه رضى الله عنه فاعلموا انهم يقولوا انهم
 لا يدل على حقيقته بها الميراث لا مبرها وانما امير المؤمنين لم يظهر ثبوته في كتب اهل الحديث والذي مر من رواية الصحاح لا يدل عليه وقال
 البغوي في شرحه اكثر من ان ابن المذنب لم يسمع هذا من علي وقال الشيخ ابن الهمام ان امير المؤمنين لم يلق معقلا حتى يخلفه وكان هو رضى الله عنه
 لا يرمى العمل قبل التحليف ثم لو سلم فبنيته خرج في مقتضى لا سكوت عن العمل فليس المثال مطابقة الا ان يقال لمعه رضى الله عنه اراوه قرو صيف
 المحبس يعني انه اعزاني والاعراب فيهم البرول على العقبين ولم يرد ان هذا الماعز الى شانه ذلك فغاية الاخبار بعدهم معرفة الحال ليس فيه
 ببيان المحرج وقد يقال ايضا انه لم يستدل بباب مسعود رضى الله عنه بل انما كان سر به لمطابقة فتواه بالرأى الحديث فغاية القبول
 بوجوده التقوية بالرأى او غيره من المتابعات وهذا شبه بالجدل ثم هذا الحديث ليس مما تقدم به مقتضى ابن سنان بل رده مقتضى ابن سنان
 وقال البغوي الاختلاف في اسم الراوى لا يخرج اذا كان الراوى شهورا وقال هو ايضا قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث وبها يندفع ما هو عليه
 وفي رواية العدل عن الجمهور هذا هو احد ما التعديل يعني ان الرواية التعديل له فان شأن العدل ان الراوى لا يرد على ما كان عليه
 لا يكون الرواية تعدل على الجواز رواية تعويل على المجتهد بانه لا يعمل الا بعد التعديل والثالث التفصيل بين من علم من عاداته انه لا يرد على الراوى
 عدل فيكون تعدل او لا من عاداته ذلك فلا يكون تعدل وهو اى الثالث الا عدل وهو ظاهر مسئلة الحجج والتعديل مثبت لواء احد
 اى تزكية واحد عدل في الرواية وثابت بانين في الشهادة في تزكية العلانية عندهما وفي السر الفاضل عند الامام محمد بن عبد الله الاكثر من
 الاية وهو المشهور وقيل ثبت بانين فيها وقيل ثبت لواء واحد فيها وعليه القاضي البوكري الباقلاني لنا ولا كما اقول قول العدل مرجح
 قطعاً فليكن الصدق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بالقبول فيقبل فالقبول منقوض بالشهادة قال واما الشهادة فخلق
 بالاحتياط لكثرة البواعث هناك من المساواة كالمساواة والعداوة فنشرط فيه العدة وفيه ان العدة لا تفي بالمساواة ايضا بل غايته
 الظن القوي والظن كان حاصله بالواحد ايضا والآخر تزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط قالوا ولي ان الشهادة شرط
 فيها العدة بالنص وتزكية العلانية شهادة بمعنى الاختصاصه كالمساواة والشهادة لا يجزى بها على القاضي الحكم مثلها فاعطيت حكمها
 ثانيا لا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليها ولا ينقص فكيف في الرواية كية
 الواحد لقبول رواية واحد ولا يكفي في المشهور والتزكية اثنتين ومن هنا اى من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صرح على التذويب
 الاصح تزكية كل عدل ولو كان عبدا او احررة لانه يقبل رواية كل عدل ولما لم يمنع الاستقراء ايضا لو لم يدل على اشتراط العدة في
 تزكية السر الفاضل او ردها هذا الهال يعني الواحد في شهادة هال رمضان وبالسما والعلقة واوردهم والزمنا ويجب فيها الاربعه فان قيل
 فيها بانين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى وينقص في الثانية واجيب بان الزيادة كما في تزكية شاهد الهال
 والنقص كما في تزكية شهود الزنا بالنسب لا يخرج فيها هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتين مستثنان عن الاصل الكل ولا يخرج
 فمما لم يرد في دليل اخر يخرج عن هذا الاصل وان كان فلا بد من الابانة المعدول قالوا والشرط
 شهادة وكل شهادة لا يكون الا فيما اتان فيتمرد وعورض بانه اخبار فلا يتعد وكما سائر الاخبار فان خرج بان الاحتياط في ايجاب العدة
 فعورض بان الاحتياط في الكفاية بالواحد لان فيه ايجابا على الاحوال ويخرج بان شرع عالم ليس شرع من ترك ما شرع كذا في المخرج من كذا

ان رواية الجمهور

ر على ما سأل

كما في نقل مذهب القاضي وذا الرد انما يتوجه الى الجيب لوسلم نقل مذهب علي مام ولو كان من غيرهم لم يجز بان القاضي يروي عن غيرهم في نقل الاطلاق
 العدل مطلقا كما في المشهور فلا توجه لما صلا على ان البصيرة انما هو بموجبها سببا للحجج والتعديل لا منه فترجع متواترة في الخلفان فانه واما الجواب
 بالاعتقاد على اعتقاده يعني ان المنزلة انما يركب على اعتقاده فان اعتقده صحيحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به ويجوز ان يكون خطأ في
 لا يفسد ولا تدليس فاقول انما يتم لو كان الاعتقاد لمذهب العدل واجتماع تعديل او يحجج على اعتقاده لا لمذهب الحكم في الدنيا
 والمجتهدين في البراءة فانه لو كان بمذهبها فلا عبرة لا اعتقادا للعدل واجتماع فلا يمكن التزكية بالحجج والتعديل على حسب اعتقاده بها فيجوز العمل
 عليها وقبول الاطلاق وتعليقهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتقاد للثاني اعني المجتهد والاعمال فتنذر
 وتقية تامل فان منتهى لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو براءه وفي الطائفة الحجج لم يلائم موافق لرائه
 ام لا فيلزم لا على ان يحجج من السماع او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وحسب لا يعلم الجاح او العدل مذهب المجتهد حين التحريم او قبول
 بل ولا يعلم وجوبه راسا فحصل كلام الجيب ان المنزلة انما يحجج او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يري المجتهد ما يراه جاحا وعدلا كما يراه
 تعدلا لا يراه عدلا لا يخطئ في اعتقاده فلا تلبيس عنه ولا تدليس به بما يورثه لانه لا اعتبار لمذهب المنزلة ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدل
 القيام بالجامعة الرب والفسق الاخراف فالاعتبار لمذهب المراد وحسب او العدل فان عمل المجتهد في الدين في مذهب فاسق البتة يخالف للعدل
 بهتكم حرمة الدين وانما اتى بما ليس محذورا عنده وان كان محذورا في الواقع وعند المجتهد العاقل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
 في الواقع فالمنزلة ان جرح من غير بصيرة بمذهب جرح بروية لا يتيان بجرح الدين على مذهب نفسه فقد ليس النكاح عا فابعد
 واطلق فقد وليس وجع لا يتوجه الصواب اصلا فتلامل فيه فائدة لا بد للمنزلة ان يكون عدلا عارفا سببا بالحجج والتعديل وان لم يكن
 منصفا ناصحا لان يكون متعصبا ومعيبا بنفسه فانه لا اعتداد لقول المتعصب كما قدح الدار قطن في الامام الهام اجنيقه رضي الله عنه
 بانه ضعيف في الحديث وادعى شناعة فوقها فانه امام وسع تلقى خالف من الله تعالى وله كرامات شتى فباصح شئ بطريق اليه الضعف
 فتارة يقولون كان شتتلا بالفقه اظفر بالااضاف اى وقع فيما قالوا بل الفقيه اولى بان لا يخذل الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
 ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهم
 ان حماد كان وعا للعلم فاخذ منه اخذ من الاخذ عن غيره وهذا الائمة ورعه وكما علمه وتقواه فانه لم يكن الاستا في كماله كثر الحقوق فحقها
 حجة عن الفاء وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والرأي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن شعبة رحمه الله تعالى في
 كتابه باب الرواية عليه وترجمه باب الرواية على اجنيقه وانه اليم من التعصب كيف وقد قيل للمراسيل وقال ما جاز من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 آل واصحابه وسلم فيما رآه من العيين وارجا من اصحابه فلا اتركه ولم يخصه بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالادلة
 والصالح الرسالة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اهل الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
 في عصره لحاجته وروا للمراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاغالة بل منها لا سبب من هو راء الطاعنين منهم واحق ان التوال
 التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهام بتقدمي الانام كلما صدرت من التعصب لا يتحقق ان يفتت اليها ولا يفتت نور القلوب اعمهم
 فاحفظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر القطيع انهم كانوا سعي الفهم بخير وان ظواهر الفاظ الحديث ولا يرون فهم قواطن العاس في
 فضلا عن المعاني الدقيقة التي لم يعمروا عنها فقام المتوسمين وكان هذا التفسير الامام مودرا بالتميز لا الهى متعقبا في سبيل الصافي اخذ الام

هذه حجة الله وحده لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرآن الاول مقبولة من غير العدل ان يقبلتم يمكن ان يكون ذلك
فانهم قالوا الحق من الخبرية المطلقة والخبرية المطلقة لا يكون الا بعدل فخال فيه فان الله تعالى علم كلام رسول صلوات الله عليه وآله وصحبه
لنا خاصا ما تواتر عنهم من مداومة الانتساب لاوامر الله تعالى ونواهيهم وبذل النفس والاموال في سبيل الله تعالى وحي الله تعالى لهم
الانتساب عن جميع غير سلم كيف وتكره خصم والتواتر في بعض التقييد المطلوب فانه لا يلزم عدم الله لكل وهو المطلوب اقول هذا دليل وال
على الله لبعض الذي عمده خلاف خصم فهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم خلفاء الراشدين المهديون والهادون ونحوهم
كما لعبادته وام المؤمنين عاشته بعد لقية رضوان الله تعالى عليهم وآثار تواتر فيهم مكارمة ناشئة من حماقة قومية واسماصل انتحار شقا
ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصتين رواية الاحاديث فانهم ولما كان نشاء تواترهم اولئك المتديعة دخول بعض الصحابة في البقعة كما جعل
وصفي فكيف شئت بقتلهم بقوله واما الذي في البقعة كما جعل صفيين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنه بل كبيرة مخفية ولم يرض به واحد
من الصحابة قبل الاجتهاد والعمل به وجب والقيس يوجب اى فعليه فالعقال الذي وقع في اهل جهادى البنية لا شك انه جهادى ولكنك
معاند لا شك في حماقة وام صفيين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا في الكلام

مسألة الصحابي بعد جمهور الاصوليين سلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم متبعا اباه والاصح عدم التبع ليدل على طول
وفيل سنة شهر او غرة وعلى هذا يخرج مسلمان بن ثابت وجبر بن عبد الله النخعي مع انهما صحابيان بالاجماع فان جانا لم يغير شيئا
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قبل موته صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بربعين يوما وعند الجمهور لحدتين الصحابي من نصيب
سما ومات على اسلامه وعلم الموت على الاسلام بان لا يظفر كفره ان اضرورة الوجود لانه لا يمانية تشهد ان موت الصحابة على الايمان
لا غير ولو تحلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة فهو اهل سيرة الصحابة صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم او بعد موته كالاشيب بن قيس اهل بـ عشر وانه
ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسم في خلافة امير المؤمنين بعد ابي الاكره وكان الكلمة في احد يد ثم سلم قومه هو جبريد
جنازة فقدم الاشيب جبريد وقال اني ارتدت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من تهمهم خلافا لما يقوله البعض من تحقق اهل البيت
والذي حيره على الحكم بالاحية عند كسر اهل سيرة الصحابة اثبتت المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مطل الاعمال
اسرا بالنص لقاطع وصحبه من فضال الاعمال في طلبها الردة فاصحة التي حصلت قبل المرتبة الى الاسلام كالحجة صحة الكافر حال
كفره واما ذكرهم اياه في سيرة الصحابة فخطبه لانه لما كان رواية مقبولة والنقض يقصوى مخوفة حال الرواية ورواية مثل رواية الصحابة
من غير واسطة فلا فم ذكره فيهم لكن لا يبر من التزكية لهذا الرجل والاكتفى بطاير اعدائه اعداء كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن ابي حبيب
ولا يخفى ان التعديل لكل هذا المعنى متشكل والادلة المذكورة غير مقيدة اباه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر بن الخطاب في حق فاطمة ثبت قبس لانه
اصدقت ام كذمت واحفون في صحيح سلم لا تدرى خطفت المم سبت وبذا القدر لا يبقى الله فانه فاهم وفيل الصحابي من اتبع قبول الصحبة
والرواية وهو يبيد لغة وعرقا فانها لا يفهمان الرواية واقرب بعدد فان الرواية من الصحابة كلهم عدول لنا لبقا ودرن الصحابي وحاب بحت
عرقا ليس الا الملازم المنج الحجب ولذا صح ليقى عن الواحد اتفاقا لانه ليس ملازما فافلتت صحة النقي بالمعنى الاخص سلم ونقي مطلق ليجازي
قال وحمل على نفي الاخص من المعنى بحيث قلنا ان ظاهر من المورث جمهور اهل الحديث قالوا او الاصح لعم القبل منه وكثيرا لانه باره فيها فيكون
اصحابا كل من نقي ولو قليلا وقالوا انما لو حلف الاصح في خطبة اى بصحة خطبة اتفاقا فيكون الملا في خطبة صاحبها وجوب ذلك استلال

خديجة دام ابنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال محمد بن اسحق وكان ما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قبل ان يهاجروا من مكة وكان ابو طالب قد عياله كثير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
آله وصحبه وسلم لم يعجس وكان الحسين ان احاك اباطالب كثير اعياله وقد احاب الناس ما تروى فانطلق بنا اليه فلحقه
من عياله اخذ من بيته رجلا وطاقه فمات رجل فليكن ما عنت في ابوابه طالب فقال ما يريد ان فقال اذا تركت ما عنت في ابوابه فليكن ما عنت
في ابوابه فقال ما يريد ان فقال اذا تركت ما عنت في ابوابه فليكن ما عنت في ابوابه فقال ما يريد ان فقال اذا تركت ما عنت في ابوابه فليكن ما عنت
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قبل ان يهاجروا من مكة وكان ابو طالب قد عياله كثير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
آله وصحبه وسلم لم يعجس وكان الحسين ان احاك اباطالب كثير اعياله وقد احاب الناس ما تروى فانطلق بنا اليه فلحقه
من عياله اخذ من بيته رجلا وطاقه فمات رجل فليكن ما عنت في ابوابه طالب فقال ما يريد ان فقال اذا تركت ما عنت في ابوابه فليكن ما عنت
في ابوابه فقال ما يريد ان فقال اذا تركت ما عنت في ابوابه فليكن ما عنت في ابوابه فقال ما يريد ان فقال اذا تركت ما عنت في ابوابه فليكن ما عنت

وصدقته وتبه

الاصول

انما هو في الخبرين

الاصول

الكل من جهة عبادة الله وطريقه يعلم بداره ونسبهم غير قديم المية ويدعون استنادا وتصلا ويكفون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب
 من شاكبه ولا مجال للشك في الكتب الميم فاشتموا وليا اكد صاحب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم ليس بشك فيه فانه
 لا يتقدم له ورفاق الله ائمة ثبت لقبوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقفا على ثبوت الله له بخلاف الاخبار بصحة
 فان قبوله متوقف على ائمة الثابتة بوجه آخر بل لا يغيره الاخبار فلنا صدقة لكونه جرحا غير مكذوب لكن فلنا تصديقا من اخبار
 خيرة المؤمنين باوهاء المرتبة العالية لنفسه والاشارة على صلبه ذلك لاجل مسئلة لافاظ الصحابي في الروايات الاولى قال
 لنا في خبري ومحدثي ونحوه وهذه بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال
 هذا ما اوردته من الروايات على ما قالوا وكذا في الصحيحين في الخبرين من هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي معه نار رسول الله
 صلى الله عليه وسلم مع ادم ليلق مع ان فيه المناقشة محال لان هذا المؤمن انفسه ولعله تشرف باصحة وحسن كان معاصر الاني هرة
 فيتحمل لقاؤه والاشادة على انفي غير قبوله على انهم شيدون انه لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان لقائه على جلا الشمس فليكن في الشهادة
 من هذا اصيل فاقم الدرر الثانية قال عليه وعلى آله وصحابة وسلوة وسلام محمد على السماع فان ظاهر حال الصحابة في هذا
 غير متشكك فيقول امير السماع لان الكلام فيمن طالت صحبة وقال القاضي البوكري الباقيا في لا يحل على السماع بل يحمل الارسل
 الا في قسمة قبوله على مسئلة التمدد بل بهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يوف روية الصحابة عن تابعي الاكسب الاخبار فانه كان يروى جبريل
 في خلافة امير المؤمنين عمر ولي كسب الاخبار وكسب خبره في الاسرار واليات اي في قصص بني اسرائيل في التفسير روى البهاولة الا ثبت
 وروى هرة وغيرهم في الاسرار واليات واذ ائمة هذه الصحابة الناصب الى الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم ما سمع من
 فيه لشد ريف او سمع من صحابي او صحابة كلمة عدول فيكون انما حجة قطعا واما سمع في قلبه في الصحابة في شئ فثبت ان اسس التمدد لم ينفرد
 عدم معرفة روية صحابي من تابعي له في غير تام فان ائمة جلال الدين يسوع صنف رسالة جميع الاحاديث المروية من صحابي عن تاسي
 لكنه قليل جدا لا يقاس عليه الدرر الثانية امر ونبي فالما كثر قالوا في حجة لان اظواهر ان الامر هو الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة
 وسلم شافته وتوقفت الامام لان يحمل الاقنعا وبالا مرية ونسبته من قبل ولا يقل وقد خلعت فيه وقد مر منها امام لا يحمل فيه من نصيبه
 فلا يكون حجة على من لا يراه لها وروايته لا يمنع ظهور فان في الاحتمال احتمال الخطا وهو بوجوبه يحض على انه لا وجه له للتوقف فانه في لفظ
 الاخر المسمى على فعل ولا فعل فمن زعم انه لوجوب يعمل ومن زعم انه مندب يعمل ثم التحقيق ان الغنى والام ليس الا لاقتضاء استتس
 فمعه مروني يقتضي الفعل او لكفت كما وفي القل احدث الدال على الوجوب والتحتمل يعني رجوعه لما سبق في ان الله تعالى والدرجة الرابعة
 بيان علم بصحة المفعول اى بصحة المجهول كما مرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان يخرج العبيد من المواق وذودت كذا ورواه البخاري
 وعنه ثمانية من تجاع البخاري في كتاباته فيه ثوبى من بابا في زيادة بانضمام احتمال كون الامر بفضل الائمة او بكتاب او بقياس اظاه
 من قاطب الكتاب لانه لا ياتي في اية دليل لا يحتمل الخلاف في امير المؤمنين بعد من فانه لم يكن امام قومه حتى بامره وفيه ان احتمال بالتقياس
 باقية الدرجة الخامسة من لشد وجر حجة عند الاكثر لظهور في سنته عليه وعلى آله وصحابة وسلوة وسلام وعند اخيرة فهم لشد
 في اية الدرس من لشد به عند حجة عندهم في ان لفظ استتس في اطلاق الصحابة لا ياتي في سنته في فندنا
 المتيقن در سند طريقه سلوكه في الدين هو اذ كان طريقه رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم واطريقه اخلفاء الراشدين

رضوان اللہ تعالیٰ علیہم لانا ان اسنتہ لہ طریقۃ ثم عرفنا طریقۃ اسنتہ ثم طر بان نفضل لم تثبت بل ہو خلاف الاصل فیبقى اطلاقہ لم یتم علیہ
 المعروف بالیام و یزیدہ قول امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ و علی آلہ الکرام صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم از البیہن ابو الجحج
 اربعین و سبعمائین و کل سنتہ رواہ سلم الدرجۃ الساکسۃ عن ابیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم فاین اطلاقہ و جماعہ کلوا
 علی اسماع از ہو اطلاقہ من حال اصحابی و اکثرہ من اہل الاصول علی ضمان الارسال یعنی ان اسماع ہو مسلمة محتمل و یحتمل ان اسماع
 یلا و اطت و ہو الحق لان کلمۃ عن تدل علی اندھوی عنہ و منسوب الیہ و اما انہ سمیع منہ فامرنا انہ لا یکن لفظ فاشیائہ من غیر لبس
 لکن یمکن حیثۃ بناء علی مسئلۃ التعلیل الدرجۃ اسابتہ قول اصحابی کنا نقول و نحوہ و ہو ظاهر فی نقل الاجماع فاشیائہ کما جماعہ اصحابہ
 افضل جمیعاً و قیل لیس بحجۃ لانہ لبس احد من ائمتہ لانہ اتما یدل علی انہ فہم کما لانہ من ائمتہ قالے او رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
 و وصحابہ وسلم ولا اجماع ایضاً و الاکان الخ لفتہ ایاہ فرقا للاجماع فیکون اختلاف خطا و ہو باطل بالاجماع فاند لا یکنی مخالفہ و
 اقول کما یطردان فرق للاجماع فی الاجماع یقطع و یدر الاجماع منہ فلا یمکن انما لفتہ بطلانہ اما قولہ کنا نقول بزیادۃ نحوہ عمدہ
 و و ہو یسمی نحو قول ابن عمر کنا یخبر فی عمدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم فیزا ایا یکرم عمر ثم عثمان رواہ البخاری و قول ابی ہریرۃ
 کنا نقول و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی افضل الناس ابو بکر ثم عمر ثم عثمان فترجع الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم
 بما توفقت فیہم سلمہ اذا روی اصحابی لم یحل محل علی احد بحجۃ فاشیائہ و کما یحل لکن لا تقلید فی ہذا المحل بل لان اطلاقہ
 عدم حملہ الا بالقرنیۃ عایتہما و القرنیۃ و رتبۃ الاعتبار فلا یمکن ہذا المحل الا بالاقوی منہ اعلم ان المحل عندنا کما قد مر ما لا یعلیم منہ
 الا بالبیان من التکلم و الاشک ان حملہ علی احد البعین و تمسک لیسرا و فیہ لا یمکن الا من جماع فوجب الاتباع قطعاً لکن اطلاقہ ہر انہ
 لم یرد نہد المعنی اولایا عدہ قولہ لان اطلاقہ ہر عدم حملہ الا بالقرنیۃ و لا نقب جماع الاسماع بل حبس علی اصطلاح
 اشفیۃ فان المحل غیر متفرع یعنی وجہ لاسم عدم و حملہ الا بالقرنیۃ المعانیۃ بل یجوز جماع علی احد البعین بالیہی و بکونہ مانوساً بالقبض ہر
 الآخر و رائہ لا یمکن حجتہ و من وجب منا تعلیلہ اصحابیۃ فانما یوجب لاحتمال اسماع و ہذا نظر ان اسماع فلو کان حجتہ لزمت تعلیلہ بحجۃ اشی
 و ہو یخطئ و یصیب و اکثرنا نحن لا یقبلون تاویل اصحابی و یقین احد المحال لما یسا مثلاً قولہ علیہ و علی آلہ وصحابہ بصلوہ و سلام
 و لیسان باخیار مالم یفرقاً یحتمل ان یمکن یعنی ہما باخیار مالم یفرق و ہذا فہم فیدل علی خیالہما بس کما یقول بہ ہذا فی وجہ اللہ تعالیٰ
 و یحتمل ان یمکن یعنی ہما باخیار مالم یتبا یمین مالم یفرق اقوالہم فیدل علی خیالہما بقبول و ابن عمر الراوی حملہ علی الاول و شائنا
 الکرم لم یقلدہ و حملو علی الثانی لما ان فی اثبات اطلاقہ لحق الغیۃ الذی خلق بہ من غیر رضا ذی الحق و اطلاق
 اللہ تعالیٰ ان یمکن تجارۃ عن تراص لقیضہ جواز التصرف من غیر توقف علی خیالہما بس فافہم و لو حمل ذلک اصحابی الراوی
 ظاہر علی غیر تخصیص العام فالاشک من ہذا فیہ و اما لکۃ یحتمل علی ظاہر وفیہ قال ہذا فی کبیت ترک الحدیث لیس من لیس
 کما حجتہ ای کبیت ترک القول بالوجوب و الاتباع بقول من لیس قولہ حجتہ و قول بالفرق بین الاول و ہر حمل المحل علی احد البعین
 و الثانی و ہر حملہ علی خلافہ فلان المحل الاول ایضاً قول من لا یحیی فی قولہ کالثانی فلیس بین البعین فرق لیس فی الاول ترجیح
 احد البعین و فی الثانی ترجیح المرجوح و ترجیح احد البعین و ہون من ترجیح المرجوح یحتمل الاول دون الثانی و تفصیلہ ان
 فی الاول ان لیس حجتہ فی نفسہ اجمالہ و نہما یحتمل کبیتہ بالبیان و الراوی قد بین فی قبل سبلات الثانی فان یخبر حجتہ فی نفسہ

من طس بن الامام اسبه حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال قال عبد الله بن مسعود في الحديث ان ما من من غير ان يستعمل قال قال
 علي بن ابي طالب رضي الله عنه سمعنا من ابي حنيفة انما لفظ الكتاب يقول ابراهيم بن ابي اسحق كذا في الامام محمد بن
 الامامان الامامان محمد بن علي بن ابي طالب رواته عبادته و ابن مسعود وشك لا يخفى عن مثلها بل جاء اولي بالعلم منها سبعة الامامان ابي حنيفة
 رضي الله عنه لانه لا ياتي الا قامة واما الترتيب امير المؤمنين ع فلهذا سبسته لا يكونه جدا فافهم و قال فيه فانه لا يخرج عن قن واما ان كان هذا فافهم
 صحابي ولو كان اكثر لكان لعل بالاجابة لان الخبر حجة ومحمد ليس حجة وليس ايضا ثبوت الخبر مما لا يخفى عليه الا انما اهل الحديث عند المالكية
 فانه اجمل و حجة بحدته على الخبر عندهم

مسألة في قول الرواية فيها شبهة كالتحليل والبيان والاداء وكل منها ممتنع وغريبة فالغريبة في الاول اي التحليل سهل فقلت والاسم المذكور
 الشيخ من جنس تحليل التحليل هو اهل ما عداه اتفاقا وهو ظاهر او قراؤه الشيخ عن كتاب وفراواتك اي التحليل او قراؤه غير كس عليه فيقول
 ولو قلنا ان يكون هناك ترتيب يقيد من التفسير وان لم يقر بما باللسان فهو الغرض في الاصطلاح وزعم ابي حنيفة ان اذا كان
 والقراءه عن كتاب الامانة الحكم عرج حصيلته من كمال الغاية وذو سبب جمع ونظم النجاسة الى السادة منها خلا فالاكثر اثير
 فافهم لو افترقه الشيخ ارجح واستدل بالهم بقراءة الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم على الصحابة دون قراؤهم عليه عرج محمل الفرض
 فان شئ لا يمكن القراءة من الصحابة فان ما يورثه اليه لا يمكن الخرفة من غير اخباره بخلاف ما نحن فيه فالفرق واضح ومختلف كتاب
 والرسالة واليه اشار بقوله والكتاب كالتحليل والرسالة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ حديثا رسل به رسولا لا يقسمه
 على الرسول عليه السلام اجاز الرواية عن نفسه كفي كما اذا اخرج شائفة وتعليق ابي حنيفة قبول الكتاب على ابي حنيفة وانه يكتب اليه ان كتاب
 فذلك ان الشيخ تصديق في باب سنة من ابي حنيفة كمال عنانية بامرنا وعظم احتياطه بها الا ترى الى امير المؤمنين على كيف يكلف الرسول
 واصبح كفاية لمن خط في الكتاب وصدق في الرسالة فاذا من الكتب اليه انه خط فلان الشيخ اوطن المرسل اليه صدق الرسول
 في رسالة كفي لان الاتباع باطن وجب بخلاف كتاب القاضى الى القاضى فان التلبس في المعاملات كشبه مما
 في سنن فلا يقبل كتاب القاضى الى القاضى من غير تيقن ووضح في الغرض ان يقول التحليل حين الرواية حديثا وخبرنا وانما يثبت
 سقيته بالقبول والاطلاع قال الحاكم على ذلك عهدنا امتنا ونقله عن الاربعة المجتهدين ويقول في الكتاب والرسالة حجة
 لاصدقته بصيرة مطلقا ان خبره عند عدم الشائفة دون التحدث ومل بعد اصطلاح والخصلة في الاول الاجابة وهو ان يقول الشيخ ان كتاب
 ان تحديث مروياتي ولسنت قد خالفوا فيها فمتهم من جاز ومنهم من نعمها لكن المتأخرين وسواهم حتى جازوا الاجابة العامة لجمهور المسلمين ان
 يقول اجرت المسلمين كافة وبجميع ابي جميع مروياتهم بان يقول اجرت جميع مروياتي للجهول بان يقول اجرت لمن هو موجود لان
 في جوتي وبالجوهول مثل اجرت بما اخبرني ولمعه ومثل اجرت لمن سجد لي وما لمعه ومثل اجرت بما سجد ومن نقل عن بعض التابعين
 ان السالاسال الاجابة بهذه الصفة تجب وقال لا صحابة يند يطلب اجابة ان يكذب على والاصح ان يثبت اجابة بالضرورة والاشارة
 مطلقا جودي الى ابطال اكثر من كثر لانه لا يثبت عند الامام بن ابي حنيفة ومحمد عالم الجاز له بما اجمعه خلا فالحق في قياس قول ابي يوسف
 او الامام في صحة الاجابة بالترك بلصان الشيخ انما اقتراع في صحته لعل المجتهدين والخصلة الثالثة وهو ان يتناول
 الشيخ سابع الكتاب و يقول هذه احاديثي عنك او عن فلان فيقهره قد يعارضها الماحبة

وقد لا يفتنهما محمد بن وهب كما قال وبه يخص من الاجازة بوجه عند الحقيقة ان كان يعلم الجازلة في الكتاب بآيات الرواية كالشاهد
 على الصك فان كان عالما بما في الصك يجوز له الشهادة والا يكن يعلم ما في الكتاب فان حمل الكتاب بالتعريف ان يكون عند من ليس
 بالمتخصص في الرواية صلا للثبوت وان لم يحتمل التغير فذلك لا يصح الرواية عند الامام الى من يثق به والامام محمد فلا قال لا يصح فان لم يصح
 الرواية عند الامام من التغير لكتاب القاضي الى القاضي او علم الشهود ما قيلت بهما فلا يقبل عند علم الشهود بما فيه ان كان مونا
 عن التغير فلا قال في هذا الكتاب احمد بن ابي داود وقول من لا يثبت ان عدم صحة عند عدم العلم في الرواية اتفاق بين الاثنى عشر
 ويجوز ان لا يثبت في الكتاب قطعه بضرورة استعماله على الاكابر التي يخفى عن غير المكتوب اليه فلو لم يقبل من غير علم فاصح القطع بخلافه
 كتب الاجازة فانما هي شتم على الاكابر ولا يقصد اخفاه من ذلك اى اشتغال الكتب على الاكابر ان في كتب المكتبة
 مكتاب القاضي وكتب الاخرى منها ان وفيه نسيه فان القاضي ربما شال قاضيا آخر ويغيره او راجع في نفسه وقد كتبت
 في الكتاب المرسول اياه ومكتبة ساقم استحبابها اى في الاجازة والمازلة ويجوز اخبره وقد شئى تقيده بالاجازة و
 ساقما عنما على التمسك بالاجازة والبعض وانما اجازة شئى لثباته لى لوجود الاشقة فيما والواجبة وهى ان سجد لطلب كتابا بخط
 الشيخ كالتصديق بالرواية للطلب والاعلام به وان لم يعلم الشيخ بان ما في هذا الكتاب من عروياته من قبل ان ولم يبادر ولم يخرج
 لا يخبر عن صحة ما دام اطلاق حديثي فيهما في حديثي صيغت لعدم الاخبار والتحديث الا ان يصطط على اعم من ذلك والغريبة
 في الثاني وهو البقاء وروم كحفظ الى وقت الاداء عن غير القلب والصفة مذكرة فيه انظر الى الكتاب ما فيه وان لم يثبت كراما
 فيه وقد علم انه خطه او خط الشقة غيره وهو اى الكتاب في يده او يد من حرمست الرواية والعمل عند ابن صيفته وصح عنه الاكابر من
 اهل الاصول وهو المختار على هذا الخلفان رويته لثباته خطه في الصك يجوز له الشهادة عنه حرفة خطه وعدم تذكر ما فيه عند الاكابر
 فلا قال وروية القاضي خطه في سجل فلما يجوز عنده العمل به فلا فلا اكثر وروى عن ابن يوسف الجواز في الرواية والسجل لاسما مونا
 دون الصك لانه في ايدي الخصوم فلا امان وروى عن الامام محمد في الكل روايته كان او سجلا او صكا تيسر الناس انما اقول هو خطه وهو
 في يده او في يد من يثق به من مسموعة مكتوب او مسموع ثقة ومكتوبه عند التمسك بالعلم من الخط في يده او يد من يثق به من مسموعة مكتوب
 والصك بقول ان ايرث اهل منوع بل العادة في كتب الاحاديث كحفظ وانظر لاستفادة سمانيه وما فيه فاذا لم يثبت كراما في ذلك
 في كحفظ والضبط فلا يقبله اهل فتايل فيه بخلاف نقل القرآن فانه كثيرا ما يحفظ للبرك بنفس المكتوب فانهم لا يستعملوا العمل بصحابة
 رضوان الله تعالى عليهم ككتاب عليه وعلى آل وصحابة صلوة والسلام معرفة بخط ومعرفة انفسه اليه على آل وصحابة صلوة والسلام
 لكتاب عمرو بن خرم خرمه على كرام وهو شتم على مقادير الزكوة والديات واخرجه لثباته في الديارات قال يعقوب ابن سفيان
 لا نعلم في جميع كتب النقلة اصح منه فان صحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرفعون اليه ويدعون اراهم وكتبهم
 امير المؤمنين الصديق الاكابر رض قال الزهرى عن سالم عن ابيه ان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد كتب الصدقة
 ولم يخرجها الى عماله وقوفى فاخرجها ابو بكر بن عبيد فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى
 قبض ثم اخرجها علي فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها حتى قبض
 من غير تذكر به وما ليس في رواية الكتاب فابن هذا من ذلك فوقياسا لاول على الثاني لا يصح سجد ان يكون الى عمر

الكتب التي لا تكتب الا في الجواز

بن خنیم راوی کتاب و ما یسبغ فافهم ولا تزل علی ان القرینة قد مضیت القطع ویجوز ان ینساق قرینة قاطعة والی علی ان
 الكتاب کتاب رسول الله صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم فنان فی فانه احتمال بعید خلاف اظهار و استدلال ثانیاً ان ینساق غالب
 فان الانسان یساق و یسود ینساق فلو لم یفی روائیه فانی کتاب الله کما یطعن لیس من الاولیة ینساق و حبیب بان اجملة بعد من
 الخط منسوخ و الکلام فیہ علی ان ینساق فی القید بن الحدیث بانی فخرنا و عدم فهم من حدیث بعد اعلی ان الامام ابی حنیفة
 فی باب منسوخ بعد منسوخ کتاب و الرسالة الی الیقین و لم یتم علی الرسول و من الاجابة مطلقاً و لم یعمل بالخط الا من ذکر و لهذا
 قلت الروایات عنه فان اجتماع هذه البشارة بطلان یوجد و ذلک لان منسوخ اصل الیقین کا کتاب و فیما وان لم یحب التواتر
 للضرورة لکن ارجا و ثمان التوسعة فیما مطلقاً سبب المتعارض و التضايف فانه لو عثرت بجمع التضايف المتعارض کثیراً فموجب
 التخصیر فی حفظ الحدیث و البشارة فان الاعتماد علی الخط بوسی اسے قبول کل کتب و التلبیس فیہ ممکن بل واقع فتبیح البشارة
 الاثر فی تحلیف سبب المومنین علی کف اصحابنا و اعلم ان علم ما فی کتاب و منسوخ المتضمن انما شرط الامام
 لان المنسوخ منسوخ و لا یصحده بهما فی العادة الا منسوخة المعانی و اخذ الاحکام و من قصه فیما
 یکون مستبلاً فیہ المنسوخ بالسنن قلیاً سبب ما کتب عنه فی خلاصة فافهم و القرینة فی الثالث اسے الادوار للفظ
 السمع بن رسول الله صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم و انی سبب و ان رخصه جواز النقل بالمعنی للعالم باللفظ استغناء بشارته اظهار
 رخصة النقل بالمعنی استغناء بشارته و لیس هو مختاراً من فینبی ان یعمل علی ان یحب فی النقل بالمعنی العلم باللفظ ثکان الحدیث
 وارد علی المعانی و الفویة و المتفق فی اشریة الثکان و ارد اعلی المنسوخ بشارته نعم الاولی نقل بصورته لانها القرینة و لیسیت رخصة
 إسقاط و هو ظاهر و جواز الامام فخر الاسلام النقل بالمعنی الا فی نحو شترک ای غیر متخرج فیکان او مشکلاً او ممحلاً او متشابهاً بخلاف اعمام
 و تحقیقة التملین للمجاز و مخصوص فانی یجوز للفقیر تفصیل کلام هذا الامام ان القام منسوخ ان یکون المنقول متخرج بالمعنی غیر قابل
 للتأویل صلاً لکامه و الحکم و ما یکون تحت التأویل ظاهر فی الدلالة کالنص و اظهار و یاحتاج فیہ الی التأویل للعمل به کالتشکیل و التماثل
 و المایدرک بالتأویل بل یحتاج الی اجمال کما یجمل و لایدرک صلاً کالتشابه و جواز الحکم فالاول یجوز نقله بالمعنی لکل عارف بالغة
 ان احتمال المنسوخ فی فهم منسوخ قبوله التأویل و التخصیص صلاً و اما الثانی فلا یجوز الا فیقید فانی یجوز ان یفهم غیر الحقيقة لفظاً لا کثیر
 ذلک التأویل و یکون هو مراد شترک فقیوت الحکم و اما الفقیه فقیوت حق کل لفظ فلا یشترک فی نقله من یقلب من ظهور اسے الاحکام و ما
 الثالث فلا یجمل فیہ النقل بالمعنی صلاً لان المنسوخ لا یفهم فیہ الا بتأویل و استعمال رای و رای یخطی و یحب فاما هو غیر واجب
 الاتباع بصيرة و جب الاتباع بالنسبة الی المعصوم صلوات الله وسلامه علیه و علی آله وصحابه فان نقلت لعل یرون بالقرینة
 قلنا لو كانت القرینة متروکة بحيث یحکم بطلان المنسوخ فانه فیکید حل فی احد التسمین الاولین و اما الرابع فلا یجمل نقل المعنی فیہ فان التشابه
 لا یرون معناه و اما الجمل فقیل جازع اسیان مثل التشابه و بعده النقل نقل الجمل و البیان و هما حدیثان متضمان المنسوخ و اما التماس
 فلان جواز ان یفهم منسوخ بشارته و ما یعطى رسولنا صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم کما یدرک علیہ تحسین الصحیح و لا یکن ایتان شکل نقل
 معناه نقل علی فهمه و علی ما یتاوی من عبارات بشارته اکثر القواعد المستلزمة علیها ثم قد اقول فی جواز النقل و اما القبول فلا نزاع
 فیہ و قبل مطلقاً و یجمل علی ان ما نقله الراوی من منسوخ یجوز نقله بالمعنی لکونه لا لا مرکب المحذور و لا یسبب اسے الرسول

آخره قرر بان يجوز ان يفهم من الحديث وثقله بلفظ آخر ولم يكن هو مراد الله عليه وعلى آله وصحبه بصلوة و اسلام فمجهول لم يمتد في هذا اللفظ
 ونحوها المعنى فيلزم تقليد الراوى ونحوه اندفع الجواب ووجهه بان بقاؤه معناه الواضع غير لازم والمعنى المفهوم باق ثم حساب
 صاحب الجواب بان الاول لما هو افضل على حسب نفسه من احتمال كونه خبر مراد والاكابر ان تدرسيا ولا يجد ان في هذه الصورة
 وقع الاتفاق على عدم الجواز وتغيب اطلع الكسار قدس سره بان اذا لم يكن مراد الشارع ونقل فلا بد ليس وانما التمسك ليس اذا
 علم ان له محلا آخر ونقل ما حمله عليه وما قوله انه وقع الاتفاق في نفسه ان من موارد الشك في كماله شديداً و ثبت اذا ثبت
 فيما بيننا في تقرير كلام الامام في الاسلام قدس سره علمت انه في هذا باكمل الوجوه فنذكر

مسئلة حضرت بعض من الجواهر وروايت بعض منه جاز ان لم يكن بينهما اى بين ما عرفت وبين ما روى تناقض بينه اختلاف
 بحيث لو لم يذكر استفادتها ذكر حكمها متافضاً اى متافياً كما لم يشر اليه من الاستثناء وغيره نحو لا يتبعوا الذئب بالذئب
 و يورق ما يورق ولا يزنا بوزن مثلاً مثل سوار و رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاماً فلا يبيعوه حتى يسبته فيه رواه الشيخان ونحو بصلوة
 الى الصلوة كفارة لما بينهما ما يتناسب اليكنا يترداه في الحسن كقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم اسلمون تيكافوه وما وجه اى تبادر
 في رتبة و تفصيص ولذا قلنا ايضاً الجواب بغير معنى خبرهم اذ انهم كما بعد المأذون مثلاً ولذا ثبت الامان اذا من واحد من المسلمين
 ربه و اتفاهم عليهم فها هم العبد هم ولا يفرق في نفسه بالخذ وهم يد على من واهم كما انفسوا الواحدة في اتحاد كلمته و حرمة وما وجه و ما وجه رواه
 ابو داود وفيه هذا الحديث كل حيلة منه مستغلة لا ينسب واحدة الاخرى صلاً وقيل لا يصح الاحتذ صلاً وقيل يجوز ان روى مرة على اتمام
 والا اى وان لم يرد في مرة من المرات غير روى الى الكمال لنا اذا عدم التعلق بين الحديثين فكيف يربط بينهما نقل واحد على الاخر
 وايضا شيخ روى بعض من بعض من المايمة بهترين الاستفراغ هذا يدل على الاجل فالقم

مسئلة از الكتب الاصل الراوى في رويته عنه سقط هذا الحديث المروى اتفاقاً لا اتفاقاً صدقاً معاً فيه اى في هذا الحديث و
 لا بد في الاتصال بين صلتها وقبول الاتصال بقوت الحجية فان قلت اتفاقاً صدقاً معاً مع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن نسبي الاصل بل
 هو انما هو فان شيا من ماسمع خبرنا وجل الاختلاف خرج جماع ما لم يسمع فانه بعد احد قلت الاصل يدعى كذب الغرض ولا شك ان
 هذا لا يجتمع صدقه ولسان ماسمع وان كان نادر لكن يتقن انه ماسمع بمسوعة بعيد جدا فقد ادرت هذا التأكيد رتبة قوية ولا تخفية
 بعد نهذه بل يندرج على عدلها كما كان من قبل فيقبل من رويها في حديث آخر وذلك لان اليقين لا يزول ما شك بل ميل به
 وعد اليكل منها كانت تامة والان قد وقع الشك في كل واحد بسببه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو كفي بعد انما به لا لا سماعي من ان
 نفس واحد لا يعينه يتقن فيزول به بعد الله كل ما دنا الشك في تغيره انما سبق منها فلا يزول يتقن عد اليكل به لا فلو اكتفى به ثم لم يسميان
 لكن من يسميان ان لا كفاية به فان لكفاية انما كانت لو لم يجوز المأخذ لا بالافق وبه احد هما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ
 بحديث روى يسمنا وفيه كلاما ورجح لا بد من هذا والامر الانقطاع فلا كفاية به انما به لا ولو وجه بان اظهر من حالهما عدم
 التأكيد بمقتضى دليل فاما منه ماسمع من غيره اسماع منه غلطاً او دجها من التمسك لما سمع انه لم يسمع قال الكذب الذي وقع من احد هما من
 غيره عدم وهو لا يضر احد ان لم تعد بل كل يدل على موافقة خبر فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عدلها كانت ثابتة من قبل و
 سنة هذا التأكيد احتمال ان واحد منهما فيه في نفسه او وقع له لو لم فلا يفسق وبطريقان هذا الشك لا يزول ما كان ثابلاً

الحديث

قضى بشاير ويدين، ومقامي بعض الكتب مرفعين باللائم فلم يعرفه ولم يتذكر كان يقول من ذلك بعد ثني ربيو شئوني بالتيسير خبره ابو عمرو وغيره واعلم ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند حسن فيه بريد ولا سبل وجوب في الكسب وغيره يا نهدل ما ذكرتم على الوقوع اى وقوع الرواية مع عدم تذكر الاصل فابن وجوب العمل وانسراح فيه لاني الوقوع قيل في حوشى مرزاجان ذلك الواقع لم يذكر عليه احد قصار اجاماسكوتيا وقد ازم من جوار اصل به والجواز لانك عن الوجوب بالاجماع فقد ازم الوجوب اقول في دفعه اوله لا يذ الجواز الرواية بعدم الاصل كما روى عنه اجماع على جواز الرواية فابن جواز العمل ولا انتر لعدا في عدم انك روى الرواية الاصل الرواية من غير اصل لم تذكر ولا يذ في كسب الجواز بل الاجماع على حرمة العمل بها فان قلت اخذت رخصا بسند من اصول و انتبه تصحيح الحديث والتصحیح لا نقل من ان يذ على الجواز وسيجي في قبول الكسب ان اخذت من اسقط توثيق له وما الرواية من غير اصل فليس فيها قاطعة قلت اخذت من ان يكون صحيحا او الم بين فيه ما وجوب الرتبة و مانع من بين ذلك فليس تصحيح ومن برى سكوت الاصل قاطعة في الاتصال يري هذا اسكوت ففهمنا قلعت يكون الرواية على يد اخذ توثيقا ونها هو رواية نقل الرواية من غير اصل فافهمه و اقول ثانيا الاجماع على عدم الاصل كما كسب من الجواز والوجوب ممنوع كما تقدم عند الخليفة ان الرواية لم يجر حديث في الحديث جواز العمل بحديثه وبمجهز. فقد انكسب الجواز عن الوجوب عند جم فابن الاجماع الا ان يروى اجماع ما رواه الخليفة بنده اخذ بوجوب العمل فيما شئت فيه الجواز فلي يذ انكسب بالوجوب فافهمه و يقال انه رواه نقاد الاجماع في رواية غير قبول فتاى هذا اوق. في اصل الدليل بان يذ نقل حكايه وقد ولم يقصد به اخذت حتى يدل على صحة اخذت فافهم الما في الخليفة بسند يذ روى مسلم ان رجلا انى عمر فقال انى منبت فلم يجد ما فقال انى فقال عمر لم يرضى بكمه عند ما ذكر يا امير المؤمنين ان انا وانت في سيرة فاجتنبنا فلم يجده الماء فاما انت فلم تصل واما ما فتمكنت انى فقلت في الارض حيث مضى التراب جميع الامير من صليت فقال انى على الله عليه وعلى آله وصحابه وسلم انما يكفيك ان تشرح بيدك الارض ثم تفتح ثم تمشى بها وجبك وقد وقع في سنن ابى داود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فخرج عمر عن نبيه فانه لا يرمى النجم للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر انى الله يا عمار وانت لا يدب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار النكذب لانكار السكوت فليس يذ اسما بالباب في شئ وجوب بان روى اى روى امير المؤمنين لا يلزم غيره ولعل عنده سارا رضا القبول قوله كسب لا و ادعى ان تراكم روى في احادته فلما يشئ هذه احادته فترى الرتبة في انه صدق عمار ومهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل بوجوب سكوت الاصل ويرى انه لما كان الاشارة في سبب العلم موجبا للرتبة فبما علم الشيخ بسبب علم الفروع فسكوت من بوجوب العلم موجب بالطريق الاول في فافهمه وبمجهز لا يبعد ان يقال ان غاية ما ازم روى امير المؤمنين واما سقوط الحديث عن الجعية فلم يلزم وانما يلزم لو ثبت الاجماع وقد قيل حديث عمار ابو موسى الاخره حيث استدلى على ابن مسعود نعم لم يقبل هو كما هو مروي في الصحيحين واما الجواب بان عمار لم يكن روى له الحديث عن امير المؤمنين عمر رضى الله عنه فقدم التذكرة ليس من الاصل فليس من الباب فضعيف لان شيان غير المروى هذه احادته فليست من اذا منع قبول الرواية و اوقع الشك في الاتصال فشيان المروى

فانما لا يمنع لان اسباب الرتبة فيه قد فافهم

مسألة اذا اورد المروى رواية من بن الثقات فان تعدد الجاهل وعلم ذلك اتعدوا واصل قيل يذ الحديث

فان حذف بعض الخبر جاز وندرجه في صحيح فمحل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كما كتبت في اي كما يقول الخفيف فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود في رواية اذا جئتم القتلى لادفونهم فاحفظوا في رواته ابيان واصله قايمة تخالفها وترادوا في رواية اخره
منه لم يذكر اقيام السلسلة بل روى اذا جئتم ابيان تخالفها وترادوا فقيده بده الرواية بقيام السلسلة مجابا بين الروايتين وحكموا
بالتحالف عند قيام السلسلة لا غير بالحذف فقالوا انه حديث واحد واراد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة فاحذف من الاصل
سوجب للتحالف عند قيام السلسلة ساكت عما اذا لم يقيم لاجمعا محل مطلق على التقييد كما زعم بعض نقض هذا حتى لا يبراد ان محل المطلق
على التقييد ليس منكم الا عند تعذر العمل بهما فمذا ليس بنما يجوز فيه محل وما اجاب عنه في الكشف من ان محل وجوب عند اتحاد
الاحاد فهو الحكم ومنها كذلك فانطلاق الاطلاق والتقييد منها ومثلا في سبب فان خلافا لتمام سبب التثنية والتثنية
لا محل للمطلق على التقييد اصلا فانهم وشبه ومنها بحيث هو ان محل على الحذف غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض خبر
يجوز اذا لم يكن الحذف بغير ادبها كذلك لان زيادة قيام السلسلة بغير التقييد واجوب ان الحذف عالة لغيرها فيتم لو كان
بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف الخبر وليس منها كذلك فان الحكم بالراوة فيتم تدل على تقييد الاختلاف بتمام
فان اظهر من التراود ابيح اثنان واما رد التقييد فليس من التراود في شيء فانهم

مسألة المرسل قول احمد قال عليه وآله وصحابة اهل الحديث قال مرسل قول التاجي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم كذا
والفصل بالاسقط من سنده اثنان من الرواة المنقطع ما سقط واحد منها والعلق ما رواه من دون التاجي من غير سنده والحكم في كل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يغير كثيرا الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من صحابي يقبل مطلقا اتفاقا لانه انما يتبع
او من صحابي آخر وصحابة كلهم عدول ولا عتد اول من خالف فيه فانه انكار الراوي وان المرسل من غيره فالأكثر ونعم الاكثر
الثلاثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوة ثقة وقيل من سنده
فقد اهلك على من روى عنه ومن ارسل فقد تكفل نفسه لك بالصحة لانه لا يخبر العبد في نسبة ما فيه بنية الى بحباب المقدس
صلواته الله وسلامه عليه وآله وصحابة وسلم وندرجه في زيادة قوة المرسل على سنده واطنا هو ان هذا لانه في قوله وقال ابن
الان رحمة الله تعالى من مشائخنا الكرام يقبل المرسل من المتقدمين مطلقا ومن الائمة والنقل بسنة
تلك القرون وجه كثيرة العدد التي في تلك القرون وعدم فشا الكذب فانظروا هراة انما سمع من العدول وبع
تلك القرون قد قضي الكذب فلا بد من تعديل الرواة انما لا يكون الا من الائمة وعلى هذا الايشرة والنو كيسة
في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود والظاهرية
سوا يعلم بظاهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد وجمهور الحديثين احوالين بعد المتأخرين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
اسوا وكان من ائمة النقل اولاد من بعدهم دون ائمة اولاد قال الخفيف في شرح الهداية وفيه تحريم هذا القول من المبرع
وقال في سماعه لا يقبل الا ان اعتقد باسناد من او راوه من مرة اخرى او ارسال ائمة ان رواه راو اخره مسلما اليه
او قول صحابي يوافي به المرسل وهو اكثر احكاما وروى من عاونه لانه لا يرسل الا من ثقة وقال في لافه من يستأخر من منهم ائمة

ابطال الاونی بالاقوی فان قلت کیف یکون اسنتہ اقوی وقد صح عن تاج المحدثین ما صح من قوۃ المرسل فلا بد من کونه اتوکل
من اسنتہ لکونه متواترا و هو مقدم علی اسنتہ قلت ہذا ما درجہ اولیٰ و جدہ منہ ان وجدہ منہ فی سبیل ہذا الخبر لا غیر ثم کونه متواترا
عند المرسل لا یضیہ فان الکلام فیمین سبع عندہ مرسلات فمؤخذہ من الاحاد بعد لکونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساوی
الطبقات لکن علی ہذا یلزم تعارض اسنتہ والمرسل وعدم ثبوت القوۃ من جہۃ الاسناد و الجواب ہو الاول ویلزم مساوۃ مرسل
ہذا الخبر لمرسلہ لانہ فیہ ومن ہنا ظہر انک جواب آخر ہو ان الملازمۃ ممنوعۃ فان فائدۃ الاسناد الاحالۃ علی من اسنتہ عندہ
وقلما یوجد الاطینان شدید علی الراوی بحیث ینسب الورع النقی خیرا الی الجواب المقدر صلوٰۃ اللہ علیہ وسلم علی
آلہ و صحابہ وسلم قال شافعی ان لم یکن موہد عاصد لم یحصل یقین کجہا لہ المرادی عنہ فلا ینکون حجۃ الا بالعارضہ قلنا عدم حصول
یقین من غیر عارضہ ممنوع بل اعتماد الامام ثقۃ منفعۃ للظن اقول علی ان قول اصحابہ عنہ کقول المجتہد و ہو لا ینکون عاصدا
فکذا قول اصحابہ فالفرق بین الاتقنا و بقول اصحابہ والاعتماد بقول مجتہد خستہ تحکم و فیہ ما فیہ فان لقول اصحابہ فریۃ
لا احتمال لیساع کذا فی الحاشیۃ و ہذا العذر صریح فانه جمہ اللہ تعالیٰ ابد و ہذا الاحتمال شے قال کیف ہست کبقول من
لو کنت فی عسرو کما تبتہ فلا فرق مع انہ یرید علیہ ان قول اکثر العلماء لیس حجۃ کقول واحد فلا اعتقاد بہ ولا یجوز فیہ ہذا الجواب
و لا احتمال للسلام ہنا کہ العلم الا ان اقال ان الجماعۃ فریۃ فقولہم یقوی المرسل و فیہ صحۃ وقد اخذ علیہ بان یسم غیر اسنتہ
الی مثله ضم غیر مقبولہ الی مثله فافہم المرسل بارسان آخرہ بل ہذا الکما فہم ضعیف بالفسق الی آخرہ و فی اسنتہ العمل بہ دون المرسل
فیقول المرسل من لیسین و یبقی اسنتہ مسموۃ فلا یقتضی بالاسنتہ و فی الاول بان یقین قد یحصل بالانضمام الا تری کثرۃ طرق
الضعیف یخرجہ عن الضعف و یقوی ظن یصدق فکذا مذکور الحق ان ہذا الدفع مجاہدۃ فان المرسل انما لا یقبل کجہا لہ المراد
عندہ بانضمام المرسل الاخر لا یرفع ہذا کجہا لہ بل الیرید علی رواۃ المجہولین فی الحدیث و یحفظ من لیسین انہ لا یصیر رواۃ
المجہول للحدیث بانضمام مثلیۃ حجۃ فکذا ہذا و الثانی قال ابن الجاہل و اردلادفع لہ وجوب بانہ یعمل بہ و انہ یثبت عند اللہ رواۃ
فلا یلغو المرسل بل یعمل بہ لکون اسنتہ غیر قابل للعلل و ہذا فی غایۃ السقوط فان ہذا ہنم ما فیہ رتبۃ باسمہا لہ الی ما فیہ ہنا قلیا
فلا یریل ہذا المجہول تاکثر الرتبۃ فلا یرید وجوب العمل علی ان صیرورتہا لدلیلین یقید فی المعارضۃ فان یفہم فیہ عنہ بکثرۃ الادلۃ فانہم
شرح قال رجل لا یصل فی المذہب الصحیح و لیس ہذا کالارسل کما نقل عن شمس الائمۃ لان ہذا رواۃ عن
مجهول و الارسل جزم نسبتہ لکن الی الرسول صلے اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم و ہذا لا ینکون الا بالتوثیق فافترقا بخلاف
قال ثقۃ و رجل من اصحابہ لان ہذا رواۃ عن ثقۃ لان اصحابہ کلمہ عدول و لو اصل علی معین معلوم الحدیث علی التبعیر
برجل فلا احتمال فی القبول

مسئلہ اذا تعارض الخبر و اقباس و تعدد راجح بین الخبر و اقباس کما ان یکون افاضین و لا قرینۃ علی التجوزاد عاصین
ساویین و نحوہما فالاجماع علی تقدیم اربعہ یطینین کما صلیین منہما لکن الخلف فی ان اسی یطینین ارجح فقال اکثر من اہل
الاصول و شہم الائمۃ و الثلثۃ الامام العظام ابو حنیفہ و الامام شافعی و الامام حمی نوان اللہ تعالیٰ علیہم و آلہم و اصحابہ
ابو حنیفہ و الامام محمد بن جلی اصحاب الامام الاعظم جمہ اللہ تعالیٰ ان ذلک المرجحان فی الخبر طلقہ المراد بانہ یا کان فی حدیثہ

لاشك فيشكل ولا يخفى وقيل الترتيب في القياس مطلقا ونسب الى الامام مالك وقال ابو حنيفة في القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل دون ثبوت العلة ووجوده في الخس فالاختصاص في الترتيب يعني ليس يترجح احد
مقابل قد يكون كمنسب مرجح وقد يكون القياس مرجحا ويعلم به اياها بما دق في كل اليه والا اى وان لم يقطع بثبوت العلة ولا
بالاصل فالخبر راجع وقال عيسى بن ابيان منا ان كان المراد كى ضابطا غير متسايل فالخبر راجع والا لموقع الاختصاص والى اصل
ان الخبر راجع اليه الا اذا وجد في الراوى نوع من التسايل في غير مكانه التسايل لا يغير صحة الخبر وحسنه فالخبر
والا فالقياس وبذا في الحقيقة يتبين مرادنا عن الامة الثالثة لا نذهب نحو وقال الامام فخر الاسلام ان كان الراوى من المجتهدين
كالاربعة خلفاء الرشيد بن ديناولة في الحاشية العباد لم يابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمر وابن العباس وليس منهم ابن
سعد وقد غلط ابو هريرة كذا في القاسوس اقول هذا عند احمد بن حنبل واما عند الفقهاء والخلفاء في مسودتهم فالتمطيط غلط وغير صحيح
كام المؤمنين عاتشه الصديقه وما ذنب جيل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوا ان الله تعالى
عليهم كافة جميعين قدم الخبر وان كان الراوى من الرواة وعرف بالعدالة دون القضاة كما في هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
غنية بنبهه الاشك فيه وليس ابن مالك فذا تترك الخبر بمبارضة القياس الا عند ابي باب الرواس والقياس كذا في الحاشية
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وثبتا وحاصل رآه ان الخبر مقدم اية الامت. الهند اذ باب الراوى يقع الرتبة في المطابقة
عند كون الراوى غير فقيه فلا يقبل بهذه الرتبة فذا لا يغير بالحقيقة موافق لما عن الامة الثالثة وتوقفت افاضى ابو بكر الباقى في
الشأن في اختيار بين بعض المتأخرين ان كان ثبوت العلة راجعا على الخبر ووجوده في القياس لم ينعكس بل يبقى على نفسه رآه في كان
في الاصل او يكون غير راجعا فالقياس مقدم وان التسايل في العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالوقوف ولا
اى بها على الاشارة والا اى وان لم يترجح ولا يتسايل في الخبر مقدم لما على اختيار المتأخرين استبرح في المراجح واجب فيقدم القياس
سند ترتيب ثبوت العلة ولقد تم نسبه عند ترجحه واستبرح في المساواة بحكم فبقوت عند تساوى تختم اعلم ان هذا هو الجوهر والى
الاختصاص الثالثة كذا في صحيح الراجح ضرورى ونجح عليه بل في الخلاف انه يوجب شكل هذا القياس اى لا يقطع نظرهم انه لا يوجد
فمن ادعى حجان القياس ولو في صورة فعلية ايمانه ووجوده في القياس ولا يترك امير المؤمنين عمر بن الخطاب في عهده
القياس في الجنتين ووجوده في القياس كذا في الاصول كذا في حاشية اهل كل على اهل كل سائر الامور المشكوك
الحجوة والوجود بخبر جيل ابن مالك انه عليه وعلى اهل دهم ما به الصلوة وسلاما وتبين فيه افرقة كما تقدم وقال لولا انه قضيا فيه برهانا
او لودود ونقطه الله اكبر لو لم يسمع بهذا القضية في غير ادنى حوايه ان كذا بان نقضه في هذا ايمانا وترك امير المؤمنين عمر بن
الزبير الاصلح وكان راى في القياس كذا في الاصول وقال الغاصى كذا في القياس كذا في الاصول وقال الغاصى فتح القاصد
سنة لغيره كذا في الوسط عشرة اذ في اسجدة اثنا عشر في القياس كذا في الاصول كذا في الاصول كذا في الاصول
قال الشافعي كذا في غير واحد والى في ربه اية البيهقي ان كان يرمى في اسجدة اثنا عشر في الوسط ثلثة عشر وروى
ان في قضاوه في الايمان كذا في الخبر عمر بن زید في كل جميع عشر من الاطراف المتكافئة وترك امير المؤمنين عمر بن الخطاب
سنة ميراث الزوجة من دية زوجها القياس في غير عمر بن زید في كل جميع عشر من الاطراف المتكافئة وترك امير المؤمنين عمر بن الخطاب

قال ان لم يجد في كتاب الله فاستمع اهلها لرضا ان اتفقوا فمروا بعمل اختياره الكتاب او لا لمصلحة بانه لا يعارضه الله واصالة
وانما اتفاحوا جميعا باقراره الدلالة على تعيين المراد واما هو فكان شاكها اياها ومبدا من بعض الاخبار في نفس الامر والاساس لانه
عنده بمسألة شائعة اوسع من تلك واما المراد في المعارضة فمحملة بعدم علمه بالمراد في الاحداث بل هو ان لا يقدم عليه فمحملة ان لا يقدم ولا
اعتبارا لمراسي الاخذ عدم وجدان الحكم في السنة ولما كثرنا لتساؤل مقدم القياس مقدم او ضعف وهو حالات الاجماع والمقول وذلك كما ينبغي في القياس
كاشرة بحال ان يتبادر فيه علم الاصل وكونه سائلا في عين الوقت ووجوده في الفرع ونفسي المعارض فيها وفي هذه المقدمات كلها شبهات يكونها
مجمعة فيها فيكثره شبهات في القياس يكونها من يحصل بتعيينها من بطن الحاصل بالتجربة في تحرير احتمال الخطا في حكم الاصل فتمت لا يخرج عليه
فيكون نصيبا اقوال الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل لا على النسخ يعني ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس الا انه
يجب ان يكون تقطوعا ثابتا بالاجماع القطعي فحوز يكون حكم الاصل ثابتا ايضا بر غير الوحد فاحتمال النسخ فيه ثابت كطاهر الكتاب
كما ان طاهر الكتاب وجب العمل بالاجماع ليس مقصودا به لويس المراد ان كون الاصل محملا عليه لا يوجب القطعية اذ لا يجاز عليه فانه
فاسد فان الاجماع يوجب القطعية فافهم وعرف مقدمات التجربة السلام والعدالة والضميمة والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض فانها كلها
بالتجربة مثل يحصل بالقياس لكثرة مقدماتها ووجود شبهات فيها وزنت لا يذهب عليك ان هذه المقدمات كلها تطرق اليه بذه
وتوطقت في غاية الضعف ليس لها في القياس كما يحكم به الوجه ان يصائب على ان هذا ان تقيم لو كان حكم العمل القياس ثابتا بالكتاب
القطعي الدلالة او الاجماع لقاطع مع ان اكثر قياسات قياسات على احكام خبر الواحد فمحملة الاحتمال تحقيقه في قياسات مع
تلك الاحتمالات فلا تعاول فافهم وتامل المقدمون للقياس قالوا اولاهن القياس حاصل من قبل نفسه فانه ينتج الحكم نفسه والمظهر
في التجربة ثبوتها من غير ملاحظة كون قول الغير صادقا وهو حال كونه صادقا من نفسه او نفي من يحصل بغيره فظن القياس وثق فيكون
مقدما على التجربة قالوا ثانيا القياس محبة بالاجماع والاجماع اقوى من قول الواحد لا اقوى اقوى فاقياس من اقوى فيكون مقدما
على التجربة ولا يخفى ضعفها اضعفت الاول فاولاها لا تسلم ان بطن الحاصل بنفسه او نفي مما يحصل بعد ملاحظة مقدمته بل يجوز ان يكون
مقدما ملاحظة ثبوتها متعينا فظن النتيجة ايضا ضعيف غاية اضعف ويكون مقدمته لملاحظة التجربة اوضح واقوى فالظن به اقوى و
ثانيا لا يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فمحملة الضعف الاحتمال فيه واد اضعفت الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجته القياس فمحملة
انعقد على حجته التجربة ان الاجماع على الحجته لا يدل على قوة النتيجة فافهم وتدبر

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم

ان اتفاق في افعاله كجملته بصائر مقتضى الطبيعة الابدية مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه وعلى آله وصحبه وفي حق الامة والاتفاق فيما نسبه
به رسل كالزيادة على الاربع في النكاح والوصال في الصوم فانه حصل ومنع صحابه عنه وقال اني است كمنكم ميتة تدبر في بينة وبيقة
كما روت في النكاح وصدقات النبي عنه من يقول بانقرضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه وغير ذلك مما روت
به الاشيا كفيها الله والاتفاق فيما نظريا لا يعمل بقول مثل صلوا كما اتوني صلى الله عليه وآله في رواه البخاري وفي كونه في رواية ائمة اذ قرئته كقوله بعد يا
كالتيتم الى المرافق كما رواه الحكم لا اعتبارا بالبين فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا وجوبا ١٠٠٠

فلا يصح نفى الجحيم عنه الا بحجج عليه ان القول بشيئ اخرج شرعا لا طبعاً فان الانسان كثير ما يخرج عن فعل الجحيم لما راي فيه
عن الله اهتد او شغل بطبع وفعل الرسول لم يتبع فيه ما فلا يعذر في ان يوجب عليه الفعل فيها لهذا اخرج فتر برفان الظاهر ان
بذلك كله مجاولة وانتهى لم يكن وجبا عليه وانما كان ليلان بطبع سبحانه كما يلوح من سباق بقضته المروية في اسير وان جعل حكم
الفعل من الوجوب والندب والاباحة قيا اعتبار الامة تهيب الوجوب عليها وعليه مالكا والندب وعليه شافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الحقيقية والاحتياط عند الشيخ ابي بكر ان يحصل من قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على وظيفة الفعل
فانه للوجوب عند جميعكم كما يظهر من امداءه فانه يستدل على وجوب معلومة العبد بالموافقة من غير ترك لكن هذا غير مطروفان الجماعة
سنة مؤكدة مع انهم تتركها اصلا وكذا الاذان والاقامة ومعلومة الكسوة والخشوع والخشعة الثانية في الحجوة والاعطافات والشرعية
والموالات في الوضوء وكذا الخشعة والاحتياط وغير ذلك مما ثبت فيه الموافقة من غير ترك مع انما سنده وقد استدل هو نفسه
على سنيته اكثر بالموافقة مع عدم الترك قتال حسن التدبير فقل ان الموافقة ليست دليل الوجوب عند جميعكم وينبغي
الاعتبار يكون ذلك عند عدم قصص القرية اذا اذنت في سبيل وهو ظاهر وهذا هو مقتضى الامة من اشد اشد في ان شافعية والشافعية والشافعية
ابو اسحق الكوفي في نهج الامام الرازي صاحب المحصول من شافعية ونسب الى الاكثر الاشعة بحسب الوجوب قالوا او لا قال قائل
ما تأمركم الرسول فخذوه ولا ينهكم عن ذلك فانتهوا قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم
فانه قد اذنا قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم قالوا نعم
او لا يتابع في الواجبات المحلولة والالتزام ليست ببقا على اعمهم فان الافعال السابعة لا يجب الا بتابع بها كيث ولا يلزم على كل
تقدير من وجوب فعل شئ كل ما فعل الفخذ ان لا يتبعه السبب الوجوب والندب او الاباحة او الغاية نفس الامر على وجه الاباحة
او الندب لان السبب في الحقيقة ضرورة كما فيكون مباحا او مندوبا وقد اذنتهم في هذه الصفة الوجوبية عند ان ورد عليهم
منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهة اى المكان للفعل المفعول بالاباحة غير معلوم الجهة يمنع كونه مباحا علينا هو وجوب منع كونه
وجبا على التقدير ان لا يعلم جهة اى المكان للفعل المفعول بالاباحة غير معلوم الجهة يمنع كونه مباحا علينا هو وجوب منع كونه
عليه صلى الله عليه وآله وسلم والاباحة عليه لوجوب الاباحة علينا في نفس الامر واما وجوب قتلهم ان الفعل المنهي للمعلوم
الجهة وجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان قصود الموردين الاباحة الغير المحلولة لا يوجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا يجوز
فلا يلزم بعد ان ليس الاباحة في غير معلوم مفروضا ولا الوجوب في معلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزم هذا العبد عن الانصاف
ثم ان شئ هذا بره على قايلى الاباحة بان الفعل ان كان على جهة الوجوب يلزم اجماع المعتبرين فيجيب عنه بان الفعل على جهة الوجوب
مع عدمه مما لا يخفى ان اجماع المعتبرين يادة الاهتمام بحال الوجوب وبقيته وما كيد فيه ثم يرد ان الوجوب بطلب وهو الاتباع
لا يتابع في الاباحة لانه لا يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لا محل للاستباح فلا
ممنوع في ان لا يتابع في حلية فانه بنفسه مباح وللموت القائلين وجب قتال وقالوا ثانيا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
اصحابه وسلم جميعهم لم يمتوا فمعلوم ان لا يمتوا فمعلوم ان لا يمتوا فمعلوم ان لا يمتوا فمعلوم ان لا يمتوا فمعلوم ان لا يمتوا
انما يقتضيه ان ان جبريل اتاني واخبرني ان فيها ادى روحه احمد فاقرهم في السابعة ولم ينكر عليهم نفس السابعة من مقتضاه

كيف لا وقد نفوا الزيادة على الاذن من الجسج في الترك او استحقاق التوبة بالفعل مع عدم الجسج في الترك ابتداء عن الواقعية وهو لم
 ينفوا المكان قولهم قد لا بالتوقف التعم ان يفتوا بجواز الترك بالفعل فانوا بالفعل تحمل بخصوص بالبنى صلوات الله عليه
 وآله وصحبه وسلم والعموم للامامة فتنبأ الى الانواع مستحق من الوجوب والندب والاباحة فاحكم بانعدام على الامة تحكم فوجب التوقف
 الوجوب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع التوبة للافتداء وجود دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب
 فبعبده دليل الوجوب ومن يرى الندب فبعبده دليل الندب ومن يرى الاباحة فبعبده دليل الاباحة وهو الصحيح فبعبده دليله

مسألة اذ علم عليه وعلى آله وصحبه بصلوة والسلام بالفعل من احد واقفا على غير كاف من قبيل حكمه لقلب وانسان فكذلك قادر
 على انكاره بمعنى لم يكن ما تناسل الانكار من شعاع الالهم وغيره وهذا هو المقدر على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وقدم حسب
 التعليم وقيل لا يدل صلا والابدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير حكمهم مع القدرة على الانكار واثان التوبة
 يرى عنهما قول الجواز ان يكون ذلك بالفعل مما لم يعلم حكمه بعد سماعه في بدء الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم ما يلزم
 بيانه ولا تقرير حكمهم بعدم اتهم فلا جواز اى فلا ثبت الجواز الا بعبء عدم احرام كما هو شأن الاباحة الاصلية وحيد فتقرير الحكم
 اشرع كاثبات التنبؤ شرعا عليه محل نظر لانه لا ثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسألة او انكسرت ولم يكن حاصل
 لاسكوت لعدم معرفة الحكم على هذا المأثور عليه هذا الا ليدروا بدونهما غير الاذا علم حكم مخالفت بل على به فافهم
 استنبطه اى بالفعل مع التفسير فافهم دلالة على جواز ظهوره

فروع اعتبار ثبوت ايقافه في ثبوت التنبؤ صلا فالتحقيق ونسب الشافعي ترك الانكار والاستسار في قول المدعي
 مبهم لغيره كون الدال رجل من بني نديجي وكان شتهرا بعبودة ايقافه وقد ثبت له اقدم زيدا وسامته حين كانا نائمين في هذه الاقدار
 لبعضنا من بعض فاستبشره بقوله قد انقضى بعبودة الاستبشار على ان ايقافه ثبت بالنسب وادوان عدم الانكار لموقف الحق قوله
 فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون ايقافه وليد على النسب بل بحصول الزم ايطاعتين الذين هم ايطاعتون بحسب زعمهم لعل
 فانهم كانوا يرون ايقافه حجة كاملة ولم يلجج كان كمالا في من ايقافه موكان نشأ بطعنم الاختلاف في ايقافه فانكسرت فلم يكن غير عيني
 ولو كان شكره الاكراه قال واما ترك انكار الطريق فلهذا كثر وكذا قرأ في نسبة وترك الانكار عليه في هذا التزويد لا يوجب الجواز قطعا وذلك

لان ايطاعتين هم ايطاعتون فلا يقع الانكار فلهذا لم يشتمل به واما المؤمنون فقد ثبت عند اسم اخصار بالنسب في الفرائض و
 كانوا عاملين ان ايقافه ليس بشيء واما خصوص نسب سامته فمذهبهم كالتمس على نصيب ايمان راجعنا رضى الله عليه وآله وصحبه وسلم

مسألة الاختار انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تعبد بشيء قبل نبوة قبل شيء آدم وقيل شيء نوح وقيل شيء ابراهيم خليل
 نبيهم موسى وقيل شيء عيسى والاشبه بالعبادة اى عبده بشيء بعبدة من شرايع لابل الاشبه بشيء لم ينتج لكن على انه حكم الله تعالى
 لاحكم ذلك البنى لان العمل بشيء منسوخ حرام وغير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله وصحبه بصلوة والسلام تصوم من ارتكاب الحرام
 وترك الواجب ثم انه كان مبادا ومن بين المروج وحسب فلا يتبع احد من الرسل الذين هم كالحق لا فلا يتبعه الا من اتمه حكم الله تعالى
 لا غير ثم تبين ذلك بشيء من علمه عليه دليل قتيقوت وظن انه شرع ابراهيم فان شمره كانت مائة بشرع عيسى كان مخصا
 بقوم فالاشبه ابتداء بشيء ابراهيم ففادوا بالعبادة وجمهوروا بالعبادة ففادوا بالعبادة بشيء مستحيل عليه صلوات الله وسلامه وآله وصحبه وسلم

الاشبه بشيء

ان في القرآن

عليه واهل الحق من الناقين وبهم بعض اهل السنة القاسمين بالمقدمة المتعبد بشيخ غير واقع وان كان يجوز عقلا وعليه القاسم ابو بكر بن شافيه
وتوحيه الامام امام الحسين والامام جعفر الاسلام الغزالي قدس سره والامام ابو الحسن النعماني والفروع والامام القائل بالافاق
على انه صلوات الله وسلامه وآله وصحبه وسلم متعبد فيما يشاء كل ما وهو ظاهر لنا ان الناس لم تتركوا سبي من ثبوت آدم
الى ختمه الايام قال الله تعالى بحسب الانسان ان يترك سبي وقال تعالى ما من امه الا خلا فيها نذير فمزم المتعبد لكل من يبلغ اليه
ان يتبع ويرفع من ليعين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالملك والمصلحة تنفيذه واستدل بطاقر و ايات صومعه وصلواته وحججه وحشم
كما صرح انه كان يخشى بقاء حرد ذلك اعمال شرعية البته يقيد علماء ضروريا انه يقصد اطاعة بها فذلك اطاعات اما عرفت بانقل
ابو الحسن سابق ولا حكم للعقل فتعين الثاني وجوب بان اضروري قصد القرية في طاعته وهو اعم من موافقة الامم والتمسك
والتعبد انما يكون عند موافقة الامم وايضا يجوز ان يكون ذلك بالهام من الله تعالى دون ائمة ائمة السابقة وفيه يافيه
التاقون قالوا لو كان ابي وقع التعبد لوقعت الخاطئة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة
الحل وذو الكفيل الا بالتعلم من اهلها وهو بالخاطئة عادة ولم ينقل الخاطئة قط قلنا لا حاجة الى التعلم في التواتر من الاحكام وقد
يتبين عن الخاطئة بموافقة متاعدا وتم اياه كما حكي في سيران اليهود كلما رواه عليه وآله وصحبه ايه صلواته وسلامه مع عمت
قالوا سيظهر ان فيكون هلاك اليهود على يده وايضا لم يكن من الاحاد اعتمادا عليهم لعدم اعدائه والحق ان الخاطئة لا يتحمل هو صلى الله
عليه وآله وصحبه وسلم ايماء المعرفة بل كان يعرف من الاحكام اضرورية بالامام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه
ليس اما مقرر في الفروع الا انهم ذكره في الاصولية للمصلحة البينة

مسألة المختار انه عليه وآله وصحبه وسلم بعد النبوة وخرج منه الامامة تتعبدون بشيخ من قبلنا ويجب علينا اهل العلم بغير
ما خرج لكن على انه شرع بغيرنا على انه شرع بغيرنا عليه جمهور الفقهاء والمالكية والشافعية وعن الاثريين من اهل القبلة المنع عن التعبد
عقلا كما عليه المعتزلة وشرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه ابي علي المنع القاسم ابو بكر والرازي صاحب المحمول والامام ابو
طريق ثبوت عند تحقيق قصص الله ورسوله بانه شرع بنينا قبلنا بلا آحاد وند الان التواتر مفقود في الكتب السابقة وهو غير خال من الحق
ولا اعتمادا على رواية ابيهم دونهم من عقلا الكذا بين يديهم من انهم قدس سره فلا بد من اختيار من الله تعالى بوجوب متواتر
مفقود فان قلت فلم يمتد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مومن فله ان ياكل كذبة قلت هب انه لا يكذب لكن لا يتعبد له
وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام او قبله قبله قبول تعليم الا للتورية ايرت من المحققين فان قلت انه صلوات الله
سلامه عليه وآله وصحبه ايه صلواته وسلامه وآله وصحبه وسلم عاشور يوم عاشور اجمعه اجمعي غير ابيهم ان موسى عليه السلام صيامه قلت لعنه اجمعي الله
صدمهم في الاخبار قافهم ومن الله اجمعي من اجل طريق معرفة اخبار الله تعالى في اوسوله لم يكن شيء من قبلنا اصل فاسأل
مساروا خلا في الكتب السابقة لنا اول ان شرع من قبلنا كما علم الله تعالى فيهم المخلصين الذين وجدوا من انفسهم سب وبعده
ما لم يظهر من غيرهم ان امانيا الاجماع على ان الله لال بقوله تعالى في انفسهم نفوس والذين يسمون بالانبياء والالاف
بالانبياء والالاف بالانبياء والالاف بالانبياء والالاف بالانبياء والالاف بالانبياء والالاف بالانبياء والالاف بالانبياء
والاصحاب وسلم وجمهم عاشور وعين اخبار اليهود يصومونه قافهم موسى عليه السلام قال انا اتي بهذا واستدل اولا بقوله

صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم من نام عن صلوة انہ سیدھا فیصلھا انہ انکر ما قال ان اللہ یقول اقم الصلوة لندکر فی ہی خطاب کو
علیہ السلام فقدا من باب القضاء لساکنان فی شیعہ موسیٰ فیکون شیعہ وجوب الاتباع اقول لا اسلام انہ تمییز شیعہ موسیٰ علیہ السلام
بل مرہ بالوحی الذی اوحی بہ وامر فیہ لوجوب القضاء ولعل البصر الخیر لمتکون فی حقہ علیہ وعلى الارض ما بہ الصلوة والسلام وانفی الوصی
المتکون الذی ورد فی حق موسیٰ فلم یزیم التعبد بشیء عاقل فافهم ولا یجوز ان یتقال بوجوب الامر بالقضاء وما یؤدے الخیر لمتکون بل ہو انما یرکب
علیہ وعلى الہ الصلوة والسلام قد ذکر المتکون الذی یخطب بہ موسیٰ تأکید او تقویۃ فلو لم یکن حجۃ لم یصح التأکید بالیس حجۃ بل بما یوجہ
العمل لایطیق ثباتہ بل لایصح من عاقل فلو لم یحجۃ فوجوب التعبد بہ واستدل ثانیاً بآیات امر فیہا بالقضاء والانبیاء والسابقہ صلوات
اللہ علی بنیائہ وآلہ وصحابہ علیہم کقولہ تعالیٰ شرع لکم من الدین ما وصی بہ لوطا وقولہ اتبع ملتہ ابرہیم مینقا وما کان مع اکثر کثیر
وقولہ فیدہیم اقتدہ وحبیب بان ذلک الا قضاء والمماصوریۃ فی العقاید والحکیات احسن من حفظ الدین والنقل لنفسہ والایثار
ولیس ما ضرورۃ ان یقضی ما سنوختہ لہبتہ اما تون قالوا اولو الصحیح التعبد بشیء من قبلنا لندکرہ معاذ فہم یدکرہ فی حدیث معاذ وصو بہ علیہ علی آلہ وصحابہ
صلواتہ والسلام قلنا لم یدکرہ لان الکتاب یحیۃ فلا حاجۃ الی الذکر فالامارتہ ممنوعۃ وشمول الکتاب لا یقتضی ان اللہ تنالی لوجوب التعبد بحدہ ولا
ان یقول لان الکتاب سونہ نیلما تہ وقد نقر بوجوب بان الکتاب یشمل التوریۃ والانجیل وغیرہا لانہا کتبہ فاجمل علیہ کلامہ لانه بعضہ طلاق لہبتہ والانبیاء
من کتاب اللہ فی عرف الصحابة لقرآن شریعتہ ولم یدکرہ لانه قلیل جدا وانما ذکرہ ما یؤتہ اکثر الاحکام وقالوا ثانیاً بالاجماع
على ان شیعہ یقتضی ان اللہ الذی لہ التی قبلنا والتعبد بالمتنوع حرام قلنا ندر عننا ناسخہ لما خالفہ من الاحکام لا مطلقاً جمیعہا حتی
لا یکون اکل حبیۃ کا نقصا ص وحد الزنا وغیرہا فانما تاتیہ غیر متنوعہ وقالوا ثالثاً کان یتنظر الوحی انما عنہ لہ حادثہ ولم یراجع الیسیم
مبعرہ فکما انقضوا لو کان شیعہ غنم حجۃ حکم بہ ولم یتنظر وراج الیسیم موعظہ بحکم فانقضت قدر راجع الیسیم فی الرجوع وکما بان فی التوریۃ قال
اما الریسیم بالمرحۃ الیسیم قالوا لزم الیاسیم فقولون ان حکم الریسیم لیس فی التوریۃ قلنا لا انتظار وکرک العمل بشیء المتقدم فیمسک
علم بطریق صحیح وهو الوحی بانہ شرع متقدم او التواتر ان تحقق متنوع بل یعمل کمافی صوم عاشوراء وما عدم المرحۃ الیسیم فہم یخترعہم
الکتاب وکذبہم علی اللہ تعالیٰ فلا وثوق بقولہم فانہم

مسئله قال الشيخ ابو بكر الرازي منا والامام ابو سعيد البرقي بكسر الباء الموحدة وفتح الدال والعين المعجمة منسوب اليه
بردة من انفسه بلاد اذربيجان والامام فخر الاسلام البرقي في خمس الآيات المرسومة قدس اسرارهم واتباعهم وما كانت اشارة
في التقديم لقول واحمد في رواية رحمهم الله تعالى قول الصحابي فيما يمكن فيه الرازي ملحق بآية النيرة اى القير الصحابي فيجب عليه
تقليده وترك رايه لامتداد اى الملحق بآية في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه اى انما ملحق به قول ابو بصير والشيخ ابو الحسن الكرخي
سناد جماعة وعلى هذا استمر اصحابنا في وقالوا قوله وقول محبته آخره وسواء وقيل قول شيخنا الامامين اميرى المؤمنين ابى بكر
وعمر رضى الله عنهما ملحق بآية فقط دون اقوال اخرين من الصحابة وينبغي ان يكون استنساخ في الصحابة الذين اقنوا اعمارهم في الصحبة
وتخلعوا باخلاصه شريفة كاخلفاء والازواج الطهارة والعبادة والنسب وخدايفة ومن ثم طبقتم لآية الفتح فان اكثرهم لم يحصل لهم
سعة بالحكام شريفة الا تقليد او الله اعلم والنزاع فيما لم يعم بلواه واما فيما عدا البلوى به وورد قول الصحابي مخالفا لعمل المستبكرين لا
الافادة بالاتفاق لانه لا يعقل في آية فلا يعقل ان يعقل التهمة به ولا يختلص به بين الصحابة فانه لا يجب فيه الافضل بحسب السائل فيما يؤلفه

المراسي بوقته ولا يكون بحيث سكت ابا نون عنه علم به فانه اجماع بحسب اتباعه بالاتفاق قال الثاني اولاً لو كان مذهب حجة لكان قول العلم افضل من غير الصحابي حجة ايضاً ولازم بطيلاً بالاجماع اذ لا يصح للعامة لكون حجة الا كونه كذلك اسي اعلم وفصل اولاً عصمة اقول لا اسلم انه لا يصح للعامة الا الالائية والافضلية بل العامة من الصحابة من صاحب الشريعة وفهم مراده مبشاهه المقرآن لما علم من عادتهم اشرافه لفته به بالنفس لا تادرا ومن يتبعه والاعلى فانهم واعلم انه على هذا ينبغي ان لا يقلد مذهبهم توسع بانه اسقى بالراسي وعبارة الاسلام فخر الاسلام بنوعه وما اجاب به في شرح الشرح الصحابي بخبره فيكون لهم تأثير في حجة فاعلمه بصحة فلا يلزم منه بحيث قول كل اعلم افضل فاقول منه مع بانه لا يمكن الا الحكم اشرافه فلا مدخل للصحة في حجة فتأمل ذلك ان تقرير الجواب بان بركة وصحة وتعلق بالاخلاق النبوية يوجب احصاءه الحق وعدم الخطأ في فهم فيكون مذهبهم حجة لكونه تقاسماً بقاها عند التدرج الحكم ونه ليسين بمبيد فان مثل هذه البركات توصل الى الامرين است ولا اذن سمعت ولا عجز على قلب احد من اشرافهم ونه اعام قيامه فيه بالنيابة بالراسي اولم يصح وقال الثاني ثانياً لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجماع المقيضين لنا قضية بعض الصحابة بعضنا في الاحكام بوقوع الاختلاف في كثير من المسائل فان قلت نه منقوض بخبر الوارد لو كان حجة لزم اجماع المقيضين بوجوده لئن قصر فيه ايضاً قلت هناك احد هاتين الحجتين في نفس الامر فالحجة واحدة منهما في نفس الامر لكن كجملتها بالتاريخ تعارضاً عندنا من حيث بان نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه وسلم واوجب انه لا تناقض هناك ايضاً لان احداً كان كاشداً يا فاذ تخلف فاحتج احد هاتين في نفس الامر لكن كجملتها وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهراً فلا يلزم التناقض بل لازم استبرج بالراسي او التخير في العمل او التوقف وميل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سبقي وقال الثاني ثانياً لو كان مذهب حجة لزم تقليد حجة غيرهم وهو باطل اتفاقاً واوجب اذ كان مذهب حجة فمن باخذ الحكم ياخذها فلا تقليد اذ اخذ الحكم من الدليل ليس تقليد اقام قال فالمثبت لتقليد الصحابي عموماً سواء كان احد اثنين او غيره قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم صحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخرجه مع ناله وعليه وقال لمثبت خصوصاً لتقليد اثنين فقط اولاً قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اقتدوا بالدين من بعدى ابا بكر وعمر وحبيب بان المراد بالمتطابقين في احد اثنين التقليد بكونهم هرفه الاول جبراً اذ لا بد من خطاب الشفاعة من مخاطبة موجود فهم ايضاً صحاب ووجب عن الثاني بان غاية ما يلزم وجوب اقتدائهم بالنسبة اقتدوا غيرهما فاقم وقال لمثبت خصوصاً ثانياً ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين علياً كرم الله وجهه اخلافة شرط الاقتداء بالمتقين حين جعلهما امير المؤمنين عمر بن عثمان بن امير المؤمنين عثمان وعليه وعليه الزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وهو ارض عنهم ستوناً للثنتين عبد الرحمن بن عوف امير المؤمنين علي وولي امير المؤمنين عثمان اخلافة به اسي بذلك اشرافه فقبل فتوت ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعاً وهو في كنهه ولو لم يزم تقليد الصحابي لم يمتدحوا بما مجتهدوا وذلك باطل اتفاقاً بل المراد تاتبه في اسبقوا سياسة نظم تقليد امير المؤمنين لانه حياض في العهد وكل عيه لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما شق بنف تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالراسي فمتدحها بما يجب اتفاقاً مقتدوا به في كل محض يقول ابن مسعود وروى امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي و عثمان ابن ابى العاصي عذره في التيسير الى جامع الكسرة فان مقتدوا به صلاً لا يتدحى اليه الراسي فان قلت قد روي الدار فظني

عن محمد بن علي عليه وآله وصحبه وسلم فروعا اقل بحضرة ثلثة ايام اكثر ما عشرة ايام فهدنا عمل به لا يقول اصحابه وانه الحديث
وان كان في سنده ضعف لكن صار بعدد الطريق حسنا قابلا للاعتناء كما بينه الشيخ ابن ابي عمير في فتح القدير قلت لا بأس به
فأما الامارة قام وليان على مطلوب واحد شمال آخر روى يزيد بن عن ام انس قالت جاءت ام ولد يزيد بن ارقم ايم المؤمنين عائشة
فقلت بعثت جارية من زيد بن جارية ورجع الي اعطاء ثم اشترتها قبل حلول الاميل لتبائة وكنت شرطت عليه ان يبعثها فان شئت
سكنه فقالت لها عائشة لست اشترت وبئس ما اشتريت يعني زيد بن ارقم انه قد اطلق جوارحه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لم يتيب منه قالت فما يصنع قال قالت عائشة فمن جاوره موعظة من ربه فانتهى فله ما هدت وامره الى الله ومن عاونه فله منه
وكلكم بطلان كماله لا يكون بالراسي فلا بد من اسيء فان قلت يجوز ان يكون الوعيه لما انه باع الى اهل مجهول وهو اعطاء او لا فلهما
عليه شتر او شترهما وشترهما الفاسد فيفسد البيع وكذا الاميل المجهول قلت لو سلم ان يوم اعطاه وكان مجهولا وان شتره لم يذكروا فلهما
انما قالت بئس ما اشتريت واشتريت يعني انه فقد ثبت الوعيه على شترها منه وان كان بيعها بغير فاسد فقد ظهر شترها ما باع
قبل نقد الشتر لا يجوز ذلك اى وجوب التخليه وكون غريبه في حكم المخرج لانه لا بد من حجة لعل لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية
مرام واصحابه يرضون عنه بعد اهتم فالحجة عقلية او نقلية والاولى منتفى بالعرض فتبين الثاني فله علم المرفق فله به دليل الدليل كالايجاب
وتقصص بالاصحابي فانه ينفى الوجوب عليه التخليه بغير لان المسرف وجوب ولا يتابع عليه بغير وتقصص بتخليه بالتابعي فيها لا يدرك بالرسالة
لانه لا بد من حجة عقلية بغير اقول ان قلت اى تخلف المدعى مستوع بل يجب على اصحابه اتباع قوله وعليها اتباع قول الدابة فيه
لا مطلقا بل منه عدم الرتبة بانها دالمة برب من غيب حجة ولذا عمل يزيد بن ارقم يقول ام المؤمنين لكن للصحابه ان يرتابوا بغير
من بعض فلا يميل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نكلم الاجير ولا ترتاب فيهم بوجبه اقيام الحجة عند التمسك بالشمس على نفقت البهار
فلا يجوز لنا ترك التخليه واما التابع فيجوز لنا الرتبة فيه بغير لعدم دلالة النص على عدالة التابعين وانما اطلقنا بغير
احال فتدبر وقد يجاب عن الثاني بان اتخا واصحابه يندبها فيما لا مجال للراسي فيه دلالة قاطعة او مظلومة غنا قويا
او مع فيه شيئا فوقي عنده ثبوته هو ما به المقر ان قلنا في فهم المراد فذهب اصحابي داليل الدليل واما التابعي فليس
هو ما فالسبوح ليس مقطوع الثبوت وهو غير شاهد للمقر ان المغتبه يجوز عليه الخطا وفي فهم المراد وطن له ليس داللا وليلا ومن ذلك
المدالة غير منه وصحة فانه في غن الدلالة على الدليل فاقم

(بعض ما في المتن)

ثم لا روية في المسئلة المذكورة عن الامام ابي حنيفة وصاحبيه بل جعلت حكمهم فتارة يقلدون وتارة لا فلهما شتر على اعلام قد ر
رأس المال لها بد في اسم لان الاشارة كالسجدة في المعرفة والتميز برفع بها كجباله وشتره يقول ابن عمر وقد فرغ الى امير المؤمنين
عمر رضي الله عنه فقلده وضمنا الاجير لاشترى فيما يمكن الاقرار عنه كاسرة لا كما حرق الغالب بقوله امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
رواه ابن شبة وروى الشافعي عنه انه كان يفتن بصباغ واصنافه ويقول لا يصلح للناس الا ذلك ونهاه ابي ان يفتن بوجوه
على انه امير فلا يفتن كالمودع الا اذا وجد التهدي فلم يقلده وقلده انه كان قال الشيخ عبد الحق دهلوي في فتح البنان في تائيد مدعيه
التمنان قال ابن المبارك قال ابو حنيفة ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيما الراس والعين وما جاء عن اصحابه
فلا تركه فبهذا النص صريح منه على انه يقلد اصحابه واما عمله في بعض المسائل على خلاف قول اصحابي فلهذا ثبت عنه سائر هذه القول ختم

عندنا من الآيتين الى استنوار اتره وعندنا من اجماع ان وجود الاقاصب بالاحاد وعندنا من اقول اصحابه
ثم الى اقياس فلم نعلم انه يصار عند تعارض الآيتين الى اقول اصحابه وقياس الجواب عنه ان الاجماع مرجح
ومقدم على الكل عند ما رفته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فمتعين ان يكون المكتتاب والمسته وكان
متواترة منسوخة والاجماع كانت على النسخة فتعارض الآيتين واستبين وجود الاجماع على ما وافقه الاجماع ويجعلنا سخا لما خالفه فقد ترجح
تبرجج قطعه والاطام فيما لا ترجح فيه ولا يمكن بباك الاجماع والماسته المتواترة فمثل الآيتين في ايجاب العمل والقطعية فاستنوار اتره
تعارض الآيتين كما تعارضهما آية اخرى فتعطل عملها فلا يدرى متعلقا بمرض يلزم من قطع الكل من الآيتين وسنة ومن هنا انفع ما في التلويح
ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه في وعليه ان لا ترجح بكثرة الادلة واما لان اعتبار خبرين قطعا
فبقي الخبر ما عمن المعارضة فمثل ما كان ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة توافقا لاهد بها فيقال قد سقط التعارضان فيعمل بالثالثة
ولا يحتاج الى ما اجاب به جواب فاسد هو ان خبر الواحد لما كان ضيقا غير متبر في مقابلة الآية صار متبعا للآية الموافقة له فصيح مرجح
وقد عرفت ان ذلك لا يخلو الى ما اجاب به الشيخ الممداد ان استقطا انما هو للسليلين من نفع واحد ويمل نوع خسر والآية الثالثة
من نوع التعارضين وقد عرفت ان ذلك بوجه خسر غير انما يتاخر لك ان الآية واستنوار اتره اذا تعارضتا سقطان ايضا ابكازعه
الشيخ الممداد فانهم الثالوث ما اوردوا الشيخ الممداد ان اقول اصحابه تسمان قول فيما يدرك بالرأي وهو غيب. انما كان حجة فيمسير
عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأي وينبغي ان لا يتم عند تعارض الاخبار لان حجة الخبرية تستعين في خبر فليس دون
فينبغي ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع التعارضين والتكلم بما هو واحد وقد جعل صاحب المداية قول ابن مسعود تخليفا لآية بالكلية
فيما رفق فقد جعله كاخبر في المعارضة وقال ومرد الشيخ باقول اصحابه الاقوال التي فيما يدرك بالرأي لا كما في المستوفى
من التمسيم وتحقيق الحق فيه بالقص عليك ان اصحابه منهم مقطوع المداية كما صاحب بيعة الرضوان وبعض من شرب فورا بصحة
بعده وخمس من هم يظنون امدالة اقوال الفرق الثالوث طاهر انما انما يدل على السماع غنا لاحتمال الفتوى من غير
دليل ولو كان احتمالا لم يوجبنا قواهم فكانت راجعة الى اخبر كلما دونه لبقته واما اقوال الفرق الاول فالكان كون فتواهم
من دليل تبين لمقطوعة عند انتم لكن كونها اما لان ذلك بالرأي غير مقطوع به بل غاية الامر لظن وغاية العلم انه لا يصل الى رتبة
واما اصحابه رضوان الله تعالى عليهم قلما كان رأيهم على من رأوا واداهم ثاقية من اذماننا وعقولهم متوقفة بنور الله
فتسلسل ان يكون رأيهم قد وصل قافتوا بالرأي فبها احتمال كون رأيهم بالرأي قانما فلا يدل على قطع على السماع نعم لظن هر
السماع فيكون اوون من خبره الصريح اذا كان ادون خلاص معارضه لاستنوار فيفعل عند قيامها واذ اتا قطعا فيقوم حجة
فيعمل به واما قول صاحب المداية فتعبر خاص ولعل فيه نوعا من البضع صار به مثل اخبر لظنون من فتوى صاحب
بدره رضوي ذي مناقب عليه منقوش عليه بالعيد الله والفضل بنص حكم الذي صح فيه مرفوعا تسكو الممداد ابن ام عبيد
فانضمم والا وجه الادلة فالعمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل يصل متاصل في السباب
كما في سور الجحار فانه من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن كرم الله الاية يوم خيبر كما
سقى الصبيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لاسائل عن اكل كرم كرم الاحلية كل من سمان

ان ذلك مستوفى عليه بما ذكره الفضل بن محمد الكاظمي رحمه الله

وأما التعارض الواقع في القياس ولا يخرج لاحدهما على الآخر فالتحيز فيما ابتدأ في قبل التحرك بان يعمل باحدهما بالتحرك
 ويوجب التحرك فيعمل به خلافا لما شاع في فانه يقول لا يجب التحرك في بل للجهل بان يعمل باحدهما شاء اذ لا بد له ان لا يعمل بالآخر
 تحته حتى تعميل به اذا الاصل ليس وليلا ولا يتعين احدهما للعمل لعدم الترجيح بقية انه باحدهما لا على التبيين وهو التحيز لكن لا بد
 من التحرك فان الشماوة اقلب تاثيرا لانه في غير نور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد
 يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بقاء احدهما ولم يتعين الفارق لا اعتبار للتحرك وجوابه ان المقصود
 انه لم تطلع على ايضا بالاستدلال ونحو الا يبطل الفراسة فانهما سوية على التبيين بما وقع التحرك اليه فهو متفرس به من الفراسة
 قتال فيه كما في القليلة وقول الصحابي عنده من يقول بحجة وان كان قيل القياس لكنه قياسين فلا يصير الى القياس ان
 ميسقط ويميل بالقياسين بل يعمل بالتحيز بما شاع لكن ينبغي ان يتحرر فيما ايضا وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسننة
 يقتضيه سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماح البتة بل بالرد
 فرجا الى القياسين وتساقط فيما فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و
 تساقط النصين ان الكتاب والسننة انما وضعها الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف سنة
 بعض المخصوص كاجبار الاحاد والعام المخصوص مطلقا منافي النقل او الغم فاذا تعارضوا ومن المعلوم قطعا ان الشارع
 لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن بالمنسوخ لم يتعين بالجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل
 باحدهما بل يحرم بينهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى
 لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضوا ولا يخرج و
 لم يعمل فاحدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بينهما كما كان لان التعارض لا يوجب الاكون احدهما فاسدا و
 لا يمنع وجوب العمل بالتعارض لا يمنع العمل بينهما صلا ولما كان محبتهما معا معلوم الاتقاء وجب ان لا يعمل بينهما سدا والالزام للعمل
 بالخطأ بمقتضى وهو باطل ضرورة من الدين وايضا ايجاب العمل بالقياس شر وط بكونه مفيد لظن قوي وعند قيام كل قات
 الظن فيلزم ان لا يرد احدهما بقية الاختلاف فاما فيعمل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالافضل فلا بد من تحكيم القلب
 فما يحكم القلب بصحة ترجيح على الاختلاف فيدبره الاخر فيفيد ما يشهد القلب به لظن فتميل به وبما فتدبره رانا اندفع ما ورد
 ان ايضا والغير معلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل لكل خيرا ولا حاجة الى تحكيم القلب فاقسم واندفع ايضا ان القياس
 دليل من دلائل شريعة الحق والوجوب المحرمة فهو ايضا دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
 لا يوجب العمل بنتيجة لان النتيجة ثابتة في نفس الامر بل وضو لان العمل به وان كان خطأ بنتيجة لان الظن في صلبه او
 غاية التعارض العلم بان احدهما خطأ على التبيين وكل نفيه موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما
 مخصوصة خطأ فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بينهما معا فاذا اوجبتا بواحد منهما بوجه
 شماوة القلب ثم انه لو فرض التعارض العمل بهما وهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم
 واندفع ايضا ما قيل ان القياس مقدم على بعض الكتاب كالعالم المخصوص في بعض استن فواقره في افادة الحكم

متما فإلزام المخصوص ونظائره أيضا وضعت العمل به وإن كان خطأ فلا بد أن يخبر في تعارضهما وجه الاندفاع أن الكتاب
 وأئمة مطلقا إنما وضعت لإفادة حكم الله تعالى في حدود أنفسها لا مطلقا جازا لقصورنا بفهم المراد وجعلنا بالفتح
 ولم يوضع للعمل بحسب وإن كان خطأ فالتعارض فيما يقع عليه القطع بحسب واحدهما وهو سري في كل واحد فغيره بجوهر
 ويوجب الرجوع إلى ما وضعت للعمل بنيتية وإن كانت خطأ فالتصحيح الفرق فالتقصير وهذا الدليل بعينه جاز في أقوال الصحابة
 إذا توهم لم توضع لإفادة الحكم لاحتمال الخطأ وإنما وجب العمل عند من وجب عنده غنايا صابة فهم فليس فيه أحدهما
 منسوخا بالآخر بل يكونان لا يجاب العمل فصارا كالتقاسيم في قابل وعلم أيضا أن من لا يقول بجوهر أقوال الصحابة
 ينبغي أن يعمل بحسب عند تعارض النصين فإن من المعلوم أن أحدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابة موافقا لأحدهما
 مرجح لكونه ثابتا فإن الظاهر أن الصحابة إنما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم اتضح بين العاين المتعارفين
 بالتقوية بأن نصيب حكم أحدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر في المطلقين لتقيد كل منهما بقيد متاخر للاختصاص
 وفي الأخاصيين بالتبعض بأن يحمل أحدهما على حال والآخر على حال أو يحمل أحدهما على الجواز والبقاء والآخر على الحقيقة
 وفي العام والخاص تخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام
 ما وراء الخاص تخصيصا شافيه وعلى لا يرد عليهم أن تخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة أن قيل كما قال الشيخ
 الله أدل أعمال بالدليلين من الإجمال بأحدهما فيقدم الحجج التي فيه عمال الدليلين على التبرج الذي فيه الإجمال بأحد جرح و
 اتحاد هو تقديم الحجج على التبرج من حيثها قلنا تقديم الحجج على المرجح هو الحقول وعليه نقصد الإجماع فالوثة الأعمال
 إنما هو إذا لم يكن العمل بها من حيثها قلنا تقديم الحجج على المرجح عند مقابلة الحجج ليس دليلا فليس في إجمال الدليل ولما رآه
 لتقديم المرجح قدم الامام أبو حنيفة رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم استترجوا من البول فإن عامة عند القسبة
 منه رواه أصحابكم صححه على شرب العرينيين أبو الابل روى البخاري وسلم عن انس قال قدم على ابنه صلى الله عليه وآله
 وآله وصحبه وسلم نفر من عرية أو عكل فاستود المذنية فامرهم أن يأتوا بابل بعد قليل فبوا من أبو العام اليانها وضلوا
 فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاها بها قوا الأبل فبغت في أناسهم قاتني بهم فقطع أيديهم وأرجلهم من خلافات وشغل أعينهم ثم لم
 يجهم حتى ماتوا المرجح التبرج فانه مقدم على الإباحة مع إمكان حمل العام على ما لا يוכלل محله كما حمل الامام محمد فحكم بإباحة
 بول ما يוכלل ومع إمكان حمل العام على ما لا يكون للتبرج كما حمل الامام أبو يوسف فحمل التبرج على ما لا يוכלل الأبل بل
 المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس ولتقديم المرجح شواهد كثيرة لا يحصى ولنورد ههنا أمثلة للتعارض تشرنا
 للمسلم للتخلص منها ما بين قراة النصيب وحسب في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أنتم إلى الصلوة فاعلموا وأوجعكم
 وأيديكم إلى المرافق وأجروا رءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين المتقصدون أحدهما للمسح فانه إذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤوس
 واخلات تحت المسح والآخر للخل كما إذا كان منصوبا فانه معطوف على الأيدي واخلات تحت الخل وجميع يحمل الجرح على
 الجوار وكون الجرح معطوفا على المعطوف عليه حال النصيب ولم يرتض به المعص وقال جعل الجرح على الجوار معطوفا على النصيب
 على العمل فانه يمكن أن يكون معطوفا على الرؤوس جملا على العمل فانه مفعول محلا فلا ولو لم يحمل الجرح الجوار لكن ينبغي أن لا تقتصر

الايه فان من اجل تحسبه للجوار قال ان غسل الرجل ثابته قطعاً بالتوارث فلما بد من ارتكاب خلاف اظاهر في قراءة الجرح على الجوار
 من اجل توجها لما ذكره اقول لا نسبه شرح غسل على المسح بان الرجل محل التلوث في غسل احدى رجليه دون المسح فان
 التلوث بالتلوث وقيل ثابته من جهة فان الكلام في ازالة التلوث في المسح وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوث الا
 ان يقال ان اظاهر وقوع اشرع بازالة نجاسته حكمية مطابق لما يحكم به اطلاق من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث
 اخرى وبالمقابلة بان يعتبر نجاسة حكمية ولا يردل هذه النجاسة الا بما يردل به الحقيقة في الحكم فانفسهم وما مل ايشه الوضوء كالغسل
 في تطهير البدن فان الحديث مل تمام البدن كالجناية والوضوء يطهره كالغسل فيبقى ان يغسل كل البدن في الوضوء لكن كان غير عظيم فاقم عقل
 الاطراف تمام غسل الكل فيكون الرجل من الغسولات لكن كان ينبغي ان يغسل الرأس ايضا فانه يقولون وانما يغسل
 الرأس بالمسح دفعا لمخرج اذ في غسل الرأس مشقة مع ان كثرة تورث المرض فاقم وقد يخلص عن التلوث بان
 المسح المفرد في السطوح في قراءة الجرح مجاز عن غسل التواتر عنه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام في كل طهارة
 ومصلحيتها فقد روي انه من ثلثين صحابيا وثلثمائة منسك في قصورهم في عهد ولزواة بل اعلام التواتر وان شئت زيار
 تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق اصرار فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة
 مستأنفة نزولها عن كثير من الصحابة الذين في الوضوء كان في اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
 وصحبه وسلم ومن اصحابه في غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعد ما قال لا يقرء للوضوء الذي كان من قبل وهو التواتر
 في ابي الان التواتر والتوارث وهدى هذا عدل وقرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجرح ايضا انما يقدر لفظ اسحو
 وادارة من غسلوا لما بدت من ائمتنا به ويكونه معطوفا على ايدكم والجرح الجوار ونحو الطريق مقبول مما لا شك فيه اصلا
 ما قبل غسل مسح اذ غسل بالاماء والمسح مما به البطلان لا سالكه بلا صابة فلا غسل بدون مسح فالغسل لغسل عمل
 بالفرق بينهما فلا صابة حتى بل لا مسح المسح لا يفيح المسح الى الغسل فان المسح اصابة البطلان من غير
 اصالة الماء وغسل صابة بالاماء كما في صابته فلان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احد هما المختص وهذا
 لوجه له الى قول القائل ان قصوده الترجع بالخطية بمعنى التعلل بصبرة انصب اخطا فاما سوجه لقرينة الغسل وبكسح
 عن ائمة يفيين اذ تحقيق المسح مع ثلثي زائد ميان له في الصدق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الاشارة ايضا لوجود صابة
 البطلان كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عمدة المسح ايضا وكان الغسل يخرج عنهما ايضا لانه ادعى ما فرض
 عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مبائن فان كلام القائل الحق بالقبول وقيل الجرح
 مع التحقين والنصب بدونهما يعني قراءة الجرح على المسح على التحقين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذ لم يكونا في خفي
 وهو المنقول عن الامام الشافعي وختمه الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقيل باقية فانه مخالف لما قالوا ان المسح
 ثبت بائنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ان الآية ناطقة على كل قراءة عن بيان فرضين الوضوء كذا في الساجدية
 والحق ان لا ريب ان ذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على خلف وانما النفس المفسرة به وهو انما في
 العمل الآية واما نقصنا في بيان الفرض فلازم على كل تقدير فانه اذ حمل على غسل كان ناقصا عن بيان كل نقص

وما قيل ان المسح ثبت بالنسبة على طريق الزيادة فهو لا يثبت اليه فان المسح الخفيف شيع من قبل وبقى الى الآن ويوم القيمة فلا يخفى
بل هذا اولى فان كانت قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبله قد كان على التخفيف المسح وعلى عارسي الرجل عن نصف الغسل
فقد نزل الآية بقراتين ما وثبتين الى فراغ وضوء التخفيف والعارسي وما قيل انه يلزم على ما ذكره ان يكون مسح الخفيف مضمنا الى المكملين
لان غاية لفظ قطلان الغاية لا يكون غاية للمسح بل التخفيف المقدم من الآية والمعنى والله اعلم وهو ابا جهم حال كونهم مستحقين ما تكرر
الى المكملين بشارة الى ان المسح اذا كان يكشفوا شئ من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن والاطراف في وسعها انما
الواقع لا يبين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوا منهن حتى يطهرن فاذا المانع من البسط الى غسل الواجب بالانقطاع عن
الطهر والظاهر مما تقدم من اطرافه وهو الغتال والتخفيف للمسح للوطي قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف من
يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوا منهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاقربوا منهن من حيث امركم الله وانما رتب اليها
الحدوثين ان حدتها يقتضي حل الوطى بعد الانقطاع قبل الغسل والحد الثاني يقتضي اخرته بعد ما يقتضيه كلامه وفيه تامل فاجب حرمته
قبل الغتال في قراءة التشديد بالعبارة والسك في قراءة التخفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة والاوسى ما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد يقتضي ان يكون غاية اخرته الغتال وقراءة التخفيف يقتضي ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون حكم غتالان وعبوت كل من الغتالين بالعبارة فاقدم ويخلص عن التعارض بحيل قراءة التشديد على الاقل من عشرة واثني
عشر والله اعلم لا تقربوا منهن حتى ينزلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وبكل قراءة التخفيف على الاشد من مدة الحيض والسنة وهذا
لا تقربوا منهن حتى ينقطع الحيض بعد ستة اشهر فان قلت فامضى قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال قطب رحمه الله
كنتين يعني بان وهذا يخص من قبل الحال وقد ناقش بان لغت اثن كلام واحد لا يحمل ان يحمل على سوان مختلفة كقوله
لا وليس مجموع الغتالين قرأنا حتى لو نزل ختم القرآن وقراء الكل بقراءة واحدة ثم انتم وكذا في التراخي فالقرتان كلام واحد
انما لتجاوز القراءة بطريقين فلا بد ان يكون مضمونا واحدة فلا يصح حمل احدهما على معنى والاخر على معنى اخر ابرزه عنه ان كلاما من القرآن
كلاما من لسان الله تعالى قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراءة لكل به لا فلا بعد ان يبرك كل
من الكلامين معاني مختلفة بل هو لتعيين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انها كلام واحد فلا يحتاج في ان
يراد به معان مختلفة بخلاف الالفاظ وليس به استحسانا مشترك في معان ليس به اخفا على من يتبع كلام الشرح والمبطل
فافهم ثم يبقيه بمنا كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يميز الكلام في كلامه شاع وايضا فيه نظر ثان فانه لو لم يرد
حرمته الوقوع بعد الانقطاع قبل عشرة قبل الغسل وان لم ينعزل يوما او يومين او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب ان اذا شرت
الغتال والتحرية حل وطبعا فان قلت قيم وقت الغتال مقامه في جواز الوقوع قلت هذا ابطال المنع لا بد له من نص اقوى
منه وليس فلا يصح هذه الاقائه فاقدم فهل لم لا يحمل فيها على الغتال ويكون بطهران بالتخفيف يعني بطهران فيكون كحرمه الى الغتال كما عليه
بل هذا اوسى كيف ويظهر بالتشديد بغيره المقيد من بطهران بالتخفيف فان الغتال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو بطهران
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قبل طرفة مشقة كما جاء في غنم الغسل المميز
قال في القاموس طهرت نقطت ومما غتلت من الحيض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطى الا اذا كان في الغتال

سئلوا عن المحض قل هو الذي فاعترفوا في المحض وقد ارتفع الاذني حقيقة بالانقطاع وحكما حيث حيث العبادات ولا توفقت
بعد التعقضي وهو المحل الصحيح منها وعدم المنع وهو الذي يحتاج فيه تقدير وقد ناقش ياد ليس المراد بالاذني النجاسة المبرئة فان
النجاسة في المحض موجودة على كل حال بل المراد لاذني المحكي وسبب موجوده الى الغتال فيوجب كبرية المبرئة ولك ان تجيب عنه
بانه سبب ان الاذني ليس مطلق النجاسة ولا النجاسة المحكية بل النجاسة المبرئة التي تنفك عنها الجبلية الانسانية وهو الدم او العذر
الذي يكون في الادبار فالمانع هذه النجاسة وقد ارتفعت سلمنا انه ليس المراد النجاسة المبرئة بل كبرية لكن سبب نوعان نوع
ميتح ايلية ما يشترط فيها الطهارة واداما لا يشترط فيها الصوم ونوع ميتح واداما يشترط فيها فقط كالنجاسة فالمراد
بالاذني هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطى بالاجماع والافهم ووطى كجانب فكيف لا يراو
النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح الصوم كالحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وكذا كجانب ولا يبريد الوقاع على الصوم قطعاً
في شتر الا طهر عن الاذني فالمانع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الحيض ويرتفع بالانقطاع فلا يمنع حرمة الوطى قبل الاغتسال
فانقلت قد بنيت سابقاً انه لا يصح التحليل لمنه كورسابقاً والان بنيت ان تحلل من شاة فميتح ايضا لا يتم فبانه وفيه تحلل فلت
ان تحلل من يحل قراة التثدي على التثقيف ونهرا غير عزيز ولا بعد فيه فان تحلل من يحل فعل كثير الكبر اذا انقطع قبل العشرة فاحتمل
الدرباق فان الدم قد يدور وقد لا في أثناء المدة ففقتضى الاحتياط ان يؤخر الى ان يظن انقطاع كمنه اذا مر وقت الغتال والتجربة
فقد وجبت اصوله فاعترفت طاهرة شرعاً عن الاذني المحكي كحقيقة المانع عن وجوبها وهو كان مانعاً عن حل الوقاع فحل
ولا يؤخر فانقلت كيف يحل الا طهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن لكشاف التفسير حقيقة في الغتال مجاز في الانقطاع و
لا ينفع تحلل من فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لانظم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تحقيق في الغتال
فانه نوع من لبائنة واذا حمل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الغتال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
فرومته كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جازي بمعنى ستره ايضا والمذا لا يبرض للمعنى الجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
فلا بعد في الحكم عليه الدليل دل كما بينا بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وعلم من نفاس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو في الهمز
يفيد اصدها وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم المواعدة بالتمسك وهو كحلف
على المانعة مع العلم بالكذب لانهما كسوبة قد قلت في كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ما عقدتم اليمينان بغيره مما في التمسك اذ ليست متعقدة وهي اليمين على مستقبل بانه يقبل كذا او لا يقبل
قال الامام مالك هذا التفسير حسن شئ سمعت في الباب والمفهوم من لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذكم بعدم الواسطة والحصر في هذا كذا
فخرجت عن اللغو حيث قلت في مقابلتها وسبب المكسوبة كسافة الآية الاولى وثبت به المواعدة فيها وقلت في مرة اخرى
واستحق المواعدة فيها وذلك لشيوع استعماله فيما لا يقصد ونهرا المحتج صا مقابل المكسوب وفيما لا يقصد وهذا الاعتبار صا مقابل
المعقود فحل في الموضوعين على ما يصح به المقابلة فالتمسك رضى في الآيتين باعتبار ان الاوالة ثبت المواعدة في التمسك والاخر
يفيد فيها وانما خلاص عند مشائنا بان المواعدة انسانية في التمسك سبب الاخرية للاضافة الى كسب القلب وهي القرينة على
كونها اخروية والمواعدة المستفيدة فيها هي الدنيوية وسبب الكفارة فلا كفارة فيها عندنا ونهرا التخلص من قبيل الحكم لا يقال روى النجاسة

ان ام المؤمنین عائشہ ہمدیقہ زلت لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم فی قول الریث لاواخذکم اللہ فی قولہ فی روایۃ ابی داؤد
 قالت عائشہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم فی قول الریث لاواخذکم اللہ فی قولہ فی روایۃ ابی داؤد
 سلم لکن من این علم ان اللہ فی الخبرین آیت المائدۃ بل یجوز ان یرد آیت البقرة واثبات فنیۃ یحکموا فیہا اسے المواخذتین المذکورین
 فی الآتیین علی الدنیویہ ویدرجون النعوس فی العقودہ لانہما من العقودۃ لعقد القلب وغیرہ علیہ ولعقد النعم فیكون
 ما عقدتم الایمان بمنہ کسبت قلوبکم فحجب الکفارة فی النعوس عندہم ودفعہ بان العقد مجاز فی عقد القلب وغیرہ فان العقد
 فی الاصل عقد کسبیل وشہ بعضہ مع بعض وهو لا یتحقق الا فی المنقذۃ لان ربط الحیثہ بالایمان بصدق فیہ دون النعوس
 یدفع بانہ لیس عقد القلب فلا یكون مجازا فیہ فانه فی العقد ربطہ فی کسبیل لا یطہر کونہ عقد القلب من اہل اللغۃ
 وجیب بانہ فی عرف الشریع بما لا حکم فیہ استقبل کما نقلنا عن الامام مالک قال قال لے او فوالا لعقود فتدبر فاحمل
 علی عقد القلب مجاز شرعی فلا یجس علیہ ثم ان فیما ذہب لیسہ اشافیۃ تسویۃ المنقذۃ لیساحیل قد یكون بعض لیسہ
 واجبا لیسہ والنعوس الذی ہو من کسب الکیار ووافق یسوق فیہ اساتر ولم یعدہ فی الشریعۃ اصلا وکیف یعدہ ولو
 وعدہ اشاعہ لستہ بذلک کفارۃ لکان المدعی الکاذب ببلغ فی حلقہ الکاذب فیخلف کاذبا ویاخذہ المال بالایمان
 ثم یکفر وہل ہذا الا نفع الباب یظلم ویماتہ زنا ظہر لک عدم اتجاہ ما قبل فی دفع التنازع ان اللہ فی الآتیین
 المواخذۃ الاخرۃ ویتہ فاما المتبادر فی کلام شارع والمسنے فی الموضعین انہ لایواخذ اللہ فی الآخرة بالیمین الصادرا عن
 قصد وانما یؤخذ فیہا بالیمین الصادر عن النقص فی الآخرة وستارة بذہ المواخذۃ العامۃ شہدۃ مساکین وہ فاکفارة
 ساترۃ عن المواخذۃ فی النعوس والمنقذۃ المصطلح جیسا ویؤیدہ اطلاق الاما دیش فی کفارة الیمین وقد فیال فیما قال مشائخنا
 فطرہ ان سورۃ المائدۃ ستارة نزول من سورۃ البقرة فلو کان بینہما تنازع وجب انتساج الاولے بالثانیۃ ولا سبیل
 الے الجمع بما ذکرنا فان النسخ متقدم علی الجمع والیجاب ان سیاق آیت البقرة یقتضی کون الموشہدۃ خرویتہ کما اشار الیہ المص
 وح لا تنازع ولا نفع وانما کان التنازع بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما ہو اذ لم یکن قرینۃ علی تعین اللہ بذمہ بقی
 ہما نظر ہو ان کون العقد حقیقۃ فیما ذکرہ کسب ودعوی لایا علیہ بل ہو حقیقۃ عند کسب وربط الیمین ہو اقتسید بالقصد فالسنة
 لایواخذکم اللہ بما صدر خطا وانما یواخذکم بما صدر قصد او یوشیل المنقذۃ المصطلح والنعوس یشیج فیہا الکفارة
 ولک ان تقول ہب ان العقد ہو عند کسب لکن ربط الیمین لیس ہو ربط بالقصد مطلقا بل بقصد بالایفاء ولذا یقال
 للعقد العقد کما مر بہ کتب اللغۃ وتبر الیسنے ہو لعمود شرعا ولعل ہذا ہو مراد من قال انہ فی الشریع لما لا حکم فیہ مستقبل والما
 فلا منقول شرعی عند تحقیقی صحابنا ثم انہ لو ارید لعقد الایمان ربطہ بالقصد مطلقا کان الیمین اللغو فیہ و خلا فیلانہ یوط بالقصد فیہم
 فیہ المواخذۃ ولم یقل یہ احد فقہتین با قوم حجة حقیقۃ عقد الیمین ہو الربط بقصد الایفاء وهو انما یكون فیما اذ حلف علی آت مستقبل
 فانہم ویکمل لیسہ و بالایمان المنقذۃ لانہا الاخرۃ بیان حکم وان یراد باللغو فی الآتیین ما صدر راعن قصد ویراد
 بما کسبت قلوبکم کسب یا نعم علی الایفاء فیکون سبب المنقذۃ ویکمل المواخذۃ علی الدنیویۃ وعلی الآخرة ویکون المسنے لامواخذۃ
 بالعتاب فی بین جری علی لسان نظام انما المواخذۃ بما کسبت قلوبکم بالمستمر علی الایفاء وعقدہم بہ وسخارۃ بذہ المواخذۃ

احمد بنہ الاشیا، ویكون الايتان ساکتین من بیان النوس بالنو لنقصی وج یرفع التعارض ایضا فافهم منها ما روی فی
 تحریر منسوب و اباحت فی سنن ابی داود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم نہی عن اکل لحم نضیب و روی الجماعۃ
 الا الترنیدی عن خالد بن سال عن جسر بنہ فقال صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم لا کذا فی التفریک کذا فی الحاشیۃ و التخصیص
 بتقدیم المحرم فی العمل والاعتبار علی المسیح و تقدیم المسیح بالزمان فیکون متوقفا کما یتکبر الشیخ فانه کان الاجامۃ صلا
 فلو تقدم المحرم لمتخا ثم بعد ذلك یمنع المسیح لمتخیم فیتکبر الشیخ بخلاف ما اذا تقدم المسیح فانه یقرر الا باقۃ ثم المحرم
 ینتخا فالشیخ مرة واحدة فهو اوسع و اعترض علیہ الامام فخر الاسلام ان ہذا موقوف علی کون الا باقۃ أصلا ونحن لانقول
 فان الانسان لم یتبرک سدی فلا یباح صلاحتہ لبقدرہ المسیح و شیخہ المحرم وقد تقدم ما شیعہ ارکانہ ولہ اردفہ بقولہ و
 فیہ الاتساع فانه لو کان المحرم المحرم والمتاخر المسیح ففی الاجتناب عند الحاج و لا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المسیح وناختہ
 المحرم فانه لو عمل بالاباۃ وقع فی الخرج و ہونقول عن امیر المؤمنین علیہ السلام وجہ و وجہ اولادہ الکرام ایضا فی

مسئلۃ الحج بین الاثنتین بکمال البین

مسئلۃ اثبات مقدم علی الشیخ اذا تعارضت فی الشیخۃ عند الشیخ ابی الحسن المکرمی وناختہ و قال الامام عیسیٰ بن ابان
 یخارضان و لجتا عند الامام فخر الاسلام وغیرہ من المحققین انکان الشیخ بالاصل فیقدم الاثبات لان التفریح من غیبہ
 دلیل تقدمہ المخرج علی التحدیل کسبۃ نزع بریرۃ یمتدح صیغۃ تفسد وغیرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم کما فی
 کتابہ کذا فی التفسیر وقد عارضہ الاخبار بعیدۃ النافی لحرۃ کما فی الصحیحین عن امیر المؤمنین کما فی الشیخۃ علیہ السلام و
 انما یہ وسلم فیما کان زوجہا عبد او بنہ الاخبار انما ہو باعتبار الاصل لا فی حیدرہ یتکان معلومۃ متفرقۃ من قبل فالخیار بہا بالاصل
 لعدم المسلم بالحرۃ والخاریۃ والاخبار بالحرۃ لا یصح الا بعد العلم بوجودہا عن دلیل تقدم الخیار اثرۃ علی اثار نفسیۃ عنی المسببۃ و
 حکم بقیوت الخیار و انکان الزوج عبد او ان الخیار لم یس لک دفع عار کونہا تحت العید کما علیہا نفسا ففیہ بل بسبب حرۃ الزوج یتجدد
 المحلویۃ و فحالیۃ بادیۃ الملک علی نفسہا فان إطلاق ہذا کما شیعہ ما روی اللہ ارقطنی امر غواطلاق الامۃ نطیقۃ ان ۰ عہدہا
 حیضتان و انکان الشیخ مما یؤتی بدلیلہ بالاصل فقط فخرضا لان کلہما خیر ان علیہا نفسا کلا اثبات و دلیلہ شیخ علی کلا حرام التفریح
 فی تزویج مہموتہ کما روی الحسنۃ عن ابن عباس تزویج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم مہموتہ و ہونترم کما فی التفسیر فی العمل بالآخر
 المنقہ ان علی الشیخ کما یدل علیہ مہموتہ امر اشیہ فخرض روایہ سلم و ابن ماسیہ عن یزید بن الاصم صدیقہ بنہ نہ تزویجہا و ہو
 صلاہا و شہ رواۃ ابی یعلیٰ عبد ان رجلا اسے نکحہ و فی روایۃ الترنیدی و ابن جسر یمہ و ابن بیان عن ابی یعلیٰ رقعہ ابن ابی یعلیٰ
 علیہ و انہ وصحابہ وسلم تزویج مہموتہ و ہو صلاہا کنت الرسول ینہا کذا فی التفسیر و رجع بان ابن عباس تزویج
 ابی الاصم و ایہ رافع ضبطا و اتفاقا قال الزہری ما نہ روی ابن الاصم امر ابی بوال علی ساقہ کحیلۃ شمل بن عباس
 و ان ساقہ بنتہا آقوسہ فان رواۃ کلہم فقہا و کما قال الطحاوی و قولہ علی الشیخ شامۃ الی ما روی مالک فی الموطا عن سلیمان
 ابی یسار قال ابی یعلیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم یأرق مولادہ و جلاسن الانصار تزویجہا بنت الکمارش و رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم بالمہنۃ قبل ان یتخیر فی نفسہ نفی للاحرام و علی ہذا قال الشیخ ابن العمام ان ہذا الاخبار

الحج

الاصول

بالاصل فيسرج عليه رواية ابن عباس لمكونه من الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاخبار اليصل بالليل لانه
لا يرد قبل كسر وج وادى انه منقطع فانه على ما نقل في مقتضى من ابن عباس البصران سليمان ولد سنة
اربع وثلثين واربعمائة قبل شهادة امير المؤمنين ثمانية عشر سنة فلما مضى له من الدنيا ما مضى في الخبرين المذكورين سابقا
فانهم وعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوز تكلم المحرم والمحرمة وجوزة ثمتنا او تكلم بقوله صلى الله عليه وسلم لا
يكلم المحرم رواه اصحاب السنن وسلم ويجاب الشافعي بن ابي امامة بان هذا عارض برواية ابن عباس تكلم ام المؤمنين سمية وهو محرم
وابن عباس اقوى ضيقا ومقتضا وعدالة ووجهه فالترجيح له ولو سلم استاوى ما استاوى وجب الرجوع الى القياس وهو
مؤيد لنا لان التكلم كالشتم والتسبب وهو غير مباح بالاحرام ثم انه لو انتفى بالاحرام لم يرد على حقيقة الوطى المحرم فيه وهو انما يوجب
فساد الحج فكذا التكلم لو انتفى عند الحج ولا وجه لفساد التكلم اصلا ولو لم يرد الى الحج فهو بمنزلة عتقا فحيا التكلم على الوطى وبالكفاية التامة
في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داود والخطيب المتكلمين للمولى ولا يخفى برواية ابن عباس هذا التوجيه وقد روي عنه عليه بان القول
تبرج اذا عارض لان الفعل كتحليل الاختصاص دون القول كما يما اذا وقتت روايات الفعل متعارضة وبما روى الامام مالك
ان مطلقا خبره ان اياه طريقا تزوج امرأة وهو محرم فذكر ابن الخطاب تكلمه وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض ترجيحاً
بعده لا سيما قول مثل امير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم ففعله دليل بقاء الحكم وانت لا يذهب عليك ان الاول
في احواله ان يقال ان القول على ما استارض انما هو في حق عليه وعلى آله وصحبه بصلوة والسلام لانه في حقنا لانه لم يدل دليل
على التامس واما ترجيح القول في هذه الصورة محل تامل وان كنا اعمى كون الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو نفى
للتنجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالليل بان يلزمه فلم يرد وقوع التجاسة فيمنظر وسيل عن بني الاخبار فان اخبرنا
بالاصل فيعمل بالتجاسة وان اخبرنا بالليل فيعارضوا الاستصحاب مرجح فيعمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن
حجة لكن يصح مرجحاً وان جعل عمل بالتجاسة لانما اقوى وقد قطع البص بالفرق بينهما وبين سلة سور البخاريان يقتضيان ان يفرق الاصول
ايضا فحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث معهما فيجب ضم التيمم ويجاب بان هناك استعارض في الاول له شبهة وهي شبهة
لما احكام فيمكن ان يكلم بالشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه غير ثابت حكما اصلا فذا يخرج بحكم الشكوكية قتال * * * * *
مسئلة الغلطان لا يتعارضان قط باختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا ان يجيب التكرار اي يفيد الخبرين
ان هذا كان مكرراً بحيث صار عادة سواء كان من الوجبات او غيره كغزى رفع اليد في الركوع والرفع وعدمه فانهما بخلافه كان
من المضارع وهي يفيد العادة على ما مر واذ تعارضتا في الوجود فالتامس في تاليفه واختصاص على اختلاف قولي بحقيقة واثبات فيكون
جبل التاريخ مثبت حكم التعارض بطلب الحج والفعل مع القول لما لفت له فاما ما صدرت عدم دليل التكرار وعدم وجوب التكرار
فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التامس كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التامس او
مقارن مع وجوب التامس فقط دون دليل التكرار فمما اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل
التامس فان كان القول مختصاً به صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بالفعل مختصاً به فمما فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما
بحوز وجوب الفعل او نه في اياها في وقت وتحرمة القول في وقت اخر دون تقدم القول على الفعل فالفعل فاش لا قبل التكرار

أولهم من زمان يمكن المناقشة بالقول ولعنده ان مرد من لم يخبر النسخ قبل التكميل وقوع الفعل بعد القول من غير مرد زمان المكان لا المنا
وان قيل في حال في قسم الرابع وان كان القول مقصدا لا لانه فلا تعارض صلا لعدم مشاركة الامة في الفعل وان كان عاملا له ولما
فلما كان خاصا به وبما ينهى القارض فحقنا لما في حقه عليه سلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو ناسخ وان قيل فلكي يسهل وعلى النسخ
وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتاسي فان خص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التماس في حقه لوجود التكرار في غير زمان
القول ايضا وفي حقه التماس من القول والفعل ناسخ للتاخر وان قيل التاخر فيقبل القول ناسخ في حقه وقيل بالوقت وفي الحكم في
حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز صلا ولا يكفي لتبرج لمطون لعدم تعلق التمسك
به في ذلك ظاهر وان خص القول بنا فالناسخ فيما ناسخ للمقدم قوله لا كان لا يخلو قول لو لم ثبت التماسه خصوص ما يل عموم قضيه
نظر فانه قد تقدم في التخصيص ان دليل التماسي ان خص بالقول فلا تعارض لفعل فتذكر المذهب المذكورة هناك وان قيل التماس
فمذهب مختلف فيه فخذ الفعل لانه اول لكونه مساويا مشاهدا والتوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكسده لان دلالة اظهر من دلالة
لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بالنص تمام امره بخلاف القول فانه مفيد نفسه قال الشيخ ابن الهمام والادوية تقديم ما قبله لا سيما
وذلك لان الحكم فيما هو موجب التكرار والتاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والا فطرية لاحدهما في الدلالة
وقد اقرضا فوجب التوقف وطلب تبرج من خارج كالاصطيا ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
عم القول له ولنا فالناسخ ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان قيل التاخر فملك المذهب عائدة فيه الا انه ينبغي
ان ننظر في التوقف في حقه مذكرا عن الحكم على احواله من غير قطع او طائفة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
فقط فان خص القول بنا وعم له ولنا فلا تعارض في حقنا القرض ان لا تاسي فالفعل مختص بصلوات الله وسلامه عليه وعلى
آله واصحابه وسلم وفي حقه التاخر ناسخ قوله لا كان او فعلا لوجود التعارض كما في مخصوص به امي كما ان التماسه ناسخ فيما اذا
نص القول بصلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم وعند اكمل كما علم قبل القول وقيل الفعل وقيل الوقت وهو المختار وعلى
الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر وما في حقه
عليه السلام فان خص القول فلا تعارض بما مرد ان تقدم فالفعل ناسخ اياه وان قيل التاخر فملك المذهب المذكورة
من خص القول والفعل والوقت ومختار الاكسده التوقف مذكرا عن الحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لما يقع التاخر
استلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل ينبغي لو قيل تاخر لفعل يلزم القول به والدليل عدم الفسخ فالقول بتقديم الفعل راجح فلا وقت
كذا في شرح المختصر ووجه بانه لا حجة لهذا الترجيح لانه للتعبه وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يفرع عليه كليف ولا تعب لانا
بالبحث عن فعله وقول مراد الناظر ان الوقت حكم لمباواة وليس مسيئا ويل تقدم لفعل راجح واما انه لا فائدة فينا لتعرض هذه
الاستدلال كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يفرضه لان الناظر لم يكن في صدق بيان الفائدة فتدبر رشا يقول لو سلم الى منع
بعد الفائدة فان معرفة احوال الامة لشدة فيهم والايان بها من عظم السعادات ومنه مقصود الرفع ان التماسه راجح لمطون وانما
يكفي لوجوب العمل به واما للافتقار ديات فلا ينفذ من غير عن احتي شيا او البحث عن احواله لا يفرع عليه كليف فلا يكفل بالترجيح لمطون
التي هي به واما في الية وعليه شدة فافهم وان كان القول خاصا فالناسخ ناسخ ايا كان وان قيل التماسه ناسخ فيما اذا

الامور والاوجه بالاحتياط وذلك ان لم ياتوا قبله والا فمقتضى الفعل عن الذمة بالمرة فلا تفتش وهذا انما يتصل في بعضا من هذه
الاشياء على علم وان كان يقول عاماله عزم ولنا فلما كان خاصا له عدم وتبنا لينة ان ولما فر منها ناسخ وان قبل فالتحريك
في حقه صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحابة وسلم والقول في حقه والوجه ما فيه الاحتياط فافهم * * *

فصل في التبرج وهو في صطلح الشافعية

أقران الدليل بما تخرج به على حجة في اداة اظن اولها تفتش عندهم في القطعيات وهو لا يجوز والاشارة بكثرة الادلة وفيه وجه
ايس التبرج يوجب العمل به بل يوجب سقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مخرج عليه
اعتبارا لم يجمع مع وجود المراجع خلاف العقول لكن يحيل ما ادعيت له فية انه لا بد من انفس من اشارة في اصل اظن في
القدر حتى يوزن التحصيل العام بما هو في اظن ومنه اى من لم يبرج لغيره في اهل خبرهم المؤمنين على حجة اصدقية على قول صلى الله
عليه وآله وصحابة وسلم الذي روي الاصحاح رضوان الله تعالى عليهم من الماء انما الماء لان الانواع المبررات اعرفت بهذا الامر و
اور عليهم في تحاشا اشارة اثنين حسنا انما فاقه قد قوى اشارة الاولى بانضمام مثلها اليه دون الثانية فينبغي ان يكون راجعا
مع نهايتها وان وجب بالانضمام رجحان الاولى وسقوط الثانية عند مالاب في التفسير واشافعي وارجيب ايضا لم يثبت عدم رجحان
بالفرق بين اشارة والرواية فكم مرجح للرواية لا تخرج بين اشارة اقول لم الامر ان اصاب اشارة على ما علم شرعا ويجب
الحكم عند وجود اشارة اثنين وسبعة اى اشارة الساتمة لا يزيد ولا ينقص في الاربع والاثنتان على السواء في ايجاب الحكم فلا رجحان
لاصدهما على الاخر في ايجاب فافهم وعند اكثر ائمة التبرج اظن ريادة احد المتماثلين المتماثلين على الاشارة بالاستقلال حجة
لوانفرد فلا تخرج عند كثر الادلة فلا يبر هذا الكلام يدل على ان اطلال التبرج بكثرة الادلة متفرغ على هذا التفسير ويجوز على الاول
وليس كذلك فان النزاع في التبرج بكثرة الادلة نزاع معنوي لا يختلف باختلاف التفسير بل التفسير ان متساويان على رخص
فان الرجحان لا يقع عند كثر الادلة لان الاصل الواحد كما تعارض واحد بعارض كثر الادلة لم يقترن عندنا بالليل
ما تخرج به وانما عدلوا عن ذلك لتفسير الى هذا اظن ارجح هو الواقع عند كونه اول على المقصود بخلاف تفسير اشارة فانه
لا اشارة فيه الى هذا فالتفت فما بالهم يرجحون بكثرة الاصول قال ونما صرح تخرج احد القياسين بكثرة الاصول لان الدليل هو القياس
وصده فان الموجب للحكم هو العلة وهو دليل واحد لا الاصول التي هي بكثرة وبكثرة الاصول انما هي كثر قوة في العلة فخرج
على علة القياس الاشارة التبرج الواقع بين اثنين اما في اثنين او في اربعة هو في المتن قد يكون بقوة الدلالة كما حكم
عندنا تخرج على التفسير وعلى التفسير على النص والنص على الظاهر ونحفي على الشكل ولا يفتح معارضة واحد من التفسيرات
اصلا وقدم والاجماع تخرج على النص وقدم بيان والعام عاما غير مخصوص تخرج على العام لمخصوص نحو المعنى عن بيع و
شرط رواه ابو حنيفة وقد عارضه قوله تعالى اصل التبرج البيع تقدم المعنى فانه عام غير مخصوص وهو فيه ما يستعمل ان العام
الغنيب لمخصوص قطعه والمخصوص غنى والحكم الموكل على غيره لاحتمال غير الموكل التأويل والموكل لا يتم له او بعيد فيه والرواية باللفظ
تخرج على المعنى اى الرواية بالمعنى لاحتمال اللفظ في نقل المعنى وما جرس بحجة فكنت تخرج على ما بلغه فكنت لان الاول
اشهد دلالة على الرضا من الشائنة والاقول احتمالا مشترك بين الاثنين تخرج على الاشارة احتمالا مشترك بين ثلثته او

انما هو في حجة التبرج على كثر الادلة لان التبرج على كثر الادلة لا يوجب العمل به بل يوجب سقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلك فهو مخرج عليه

ازيد اعلم ان هذا الترتيب المذكور في كتب الشافعية وفيه نظر لان المشترك بين اثنين او اكثر من كل بالقرينة على المسو
وتعين المسو اذا قل كل مسو او كان ترتيبا بين مسو او في احد هما على من الترتيب فالترتيب باجملا وانفسا ولا دخل فيه لقلة الاحتمال
وكثرة الجواز الاقرب تخرج على الابعد يعني ان النص يستعمل في مجاز اقرب تخرج على نص يستعمل في مجاز ابعد اذا تناقض
وندا الترتيب وفيه مذكور في كتب الشافعية لانه اى الجواز الاقرب اقرب في نفسه غالبا من الجواز الابعد فانه في ما قيل ان المعنى الحقيقي
متروك في كل منها بدليل والى الجوازى معين في كل منها بدليل فدلالتها على الجوازى على المسو قالوا للفترب والى الجوازى في قوة
المدلالة وتضمنها فلا وجه للترتيب وهو الدفع ان الاقرب اقوى في الفهم ونحو الدفع من دفع لان الجواز الابعد من القرينة المعينة للمباح اليه
عند سماع ذلك النص مثل المسو الى الترتيب لان مناطا مسو القرينة وقد يقال المراد تخرج الجواز الاقرب على الابعد اذا اختلفا
كلام واحد ويكون ترتيبا موجودة فانه محل على الاقرب ونحو ذلك لانه ليس له تعليل فيما نحن فيه فان الكلام في تعارض التفسير
ومحصل ما ذكره هذا القائل انه لا مجال في لفظ تحمل المعنيين مجازيين مع تسوية صارت من حقيقة احدى الجوارب والاشهر ان
قائه تخرج الاقرب والجواز الاقرب علاقة واستعمالا تخرج على فيه ونحوه ايضا مذكور في كتب الشافعية ويرد عليه ما رويته في
تخرج على المنكحة في سياق الشك وغيره من الاقضية والى لانه لا فائدة لتعليل من لا فائدة منه بل تعليل الحكم المعنى :
دون المنكحة والحكم لعل اقوى من غير التعليل وقد خصه الله بامسكدة من بعد لانه من حيث الترتيب فيكون نصا في عموم من حيث
اشد وهو الاظهر والحجج المحسني بالاسم والوصول تخرج على الترتيب في الكلام او انما قد لا رجحان في شدة الترتيب من جهة
الحجج والموصول فان استعمالا فيه اقل تحليل والترتيب في المتن قد يكون بالترتيب باشياء او الحكم المعنى باجملا او بهما في
اشياء من الحكم استفاد من الاخر فالاجم ارجح من خصيه كما في الترتيب على الحكم الواسع على الترتيب اخص لان
التكليف اعم والمقتضى للصدق على الشريعة اى الثابت بالاقضاء وان لم يصدق بالحكم تخرج على الثابت بغيره لا يثبت
الشريعة عند التعارض فان يصدق اجم الشريعة تخرج على الامر وان دفع المصلحة استفاد من المعنى اعم من طلب المصلحة استفاد
من الامر ولذا ارجح الترتيب التي عن المصلحة في الاوقات المذكورة على قوله صلى الله عليه وسلم انه لا يحد من نامز
صلوة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها روية سلم فيما تناقضها واخر لم تخرج على غيره من الاحكام لذلك الاية
ولذا قد موافق المعنى المذكور على حديث باحة ذلك في الجملة وقت الاستواء وفي كل وقت مطلقا وقيل بتقديم اللاحقة بوجهها على غير
مطلقا وهو مختار الشيخ الاكبر صاحب الفتاوى قدس سره لانه عليه السلام هو الامام المعصوم واهل بيته السلام كان يجب ان ينفذ على
امته واهل بيته في الاحكام على ما يحبه وقبل المحرم والموجب استاوبان لا تخرج لانه هو اسلم لان زمان تزيه اتمهم كان للاختصاص
وليس مهنه لان ترك الواجب وان كان احرام بغيره وانه قد ثبتت دره اجم تخرج على سوية لان الدر انما هو الترتيب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يختار الدر وهو واجب الطلاق والحقا تخرج على غيرها لان وجهها في قوة المحرم تخرج على
المحلل اى الحكم المذكور مع ائمة على غيره اى الحكم الذي لم يذكر مع ائمة لان ذكر ائمة تبادى على الاهمية وما ذكره ليس تخرج على الحقيقة
لان ذكر السبب قرينة الاهمية والترتيب في المتن قد يكون بالاهلية كما تفيض تخرج على التاويل في اذ تناقض بعضا وتعارض وجوه
جهما تفيض احدى وتاويل الاشارة تخرج التخصيص بالنسبة الى التاويل كما تقدم انه يجمع تفيض عند معارضة التماضر

وهو ائمة لقياس يترج على الخلفاء يعني اذا تعارض ضمان واحد بها موافق للقياس لاخر مخالفا له فالموافق مرجح على المخالف
 الاصح لان موافق يترج بانضمام القياس اليه كيث والقياس محبة لو انفرد بنفسه وما يكون محبة بافقراده لا يقع به التبرج بل لان
 الغالب في الاحكام ما يكون معلوما بقياس عليه غيره وافق تابع لما غلب فالنظن بثبوت اقوى واما لم يكن الاصل واية انكار سكوت
 على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار سكوت لانه اذا انكار انكار التكميل بسقوط غيره
 عن محبة اجماعا فلا عند ادبه حتى يعارض بصح منه فلا يطلب التبرج والسفينة يترج على الاثبات فيما الغالب فيه الشبهة لو كان وكلمة
 كحديث عدم اتقانن الموضوع بس الذكر على حديثه الانتقاض به وحديث س رجل ام المؤمنين عائشة اصد بيقته في الصلوة
 على حديث انتقاضه بسبب لهما وانما به سقط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشبهة مع عدم الاشتغال مردود ولا يعمل
 به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضنا حديث النفي فلا يطلب التبرج والترج في المتن قد يكون لعل الخلفاء الرشدين قالوا
 انما به عن مسلم بقا وذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الواجب العمل وقيل يقع الترج بعمل اهل المدينة
 فانفسهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المشهورة بمسما للوجه ومنتقاة للعبث كما ينفي الكبر في الحديث المحديد وفيه ما فيه ويرج في
 اسند يكون بيقته الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار بايتان المستحيات والاجتناب عن المكرويات بل عن المباحات
 نحو انفسه فان اتقته في ضبطه كما يتبين والمتورع يعبد عنه استاهل عنه وقوى بضبطه لا يشبه كما تقدم من ترجح ابن عباس على
 يزيد بن اسلم ويكون التبرج بعلو الاسناد وهو قوله الواسط قيل قرب الاسناد قرينة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة و
 سلم وذلك لقلة احتمال اغلاط خلافا للخفية ووجه قولهم انه ربما يكون الواسط اقلية كتيمة انسيان سي الغم يعني الحديث
 او الكثرة وقوة الذهن فالنظن من رواية تلك الواسط اقلية ضمنت بكثرة من يحصل عن الواسط كثيرة فلا اعتبار
 للفقهاء وقوة الضبط للاقلية والكثرة تامل فيه ك ابن عيينة ان ابا حنيفة اجمع مع الادراعي فقال الادراعي ما بالكم لا ترفون عند
 الركوع والرفق شئ فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم فقال الادراعي كيف وحديثه
 الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يقضي الصلوة ويقل مثل ذلك حين اراد
 الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم لا يرفع
 الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشئ من ذلك فقال الادراعي حدثنا عن الزهري عن سالم عن ابيه ابن عمر ونقول حدثني حماد عن ابراهيم
 فقال ابو حنيفة كان حماد ثقة من الزهري وكان ابراهيم ثقة من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الثقة وان كان لابن عمر محبة
 ولا فضل صحبة ولا اسود فضل كثير وعبد الله ثقة فخرج بفضله الرواة كما راج الادراعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا
 كذا في فتح القدير وزيت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان التبرج بفضله الرواة وافق عنه بعلو الاسناد واما
 ان علو الاسناد لا يقع به الترج أصلا ولو عند لها واة في الفقهاء وعد ما ليس بلان من الترج في اسند يكون اعتبارا
 الرواية لان المعاصرة اية اهتمام بضبطه خلافا لشمس الأئمة وهذا لان اعتبارا لا دخل له في اصدق ولا في ضبط حكم من يثبتون
 بل كيدون وكلم من لا اعتبارا بهم يثبتون لبيان الحديث فانهم التبرج بعلوه باعتراف ابي معرفة الرواة العبرية في الصحيح من المذهب
 خلافا لبلض وذلك لان المعارف بالبرية يسيل عليه بضبط في الاعراب بخلاف ابا بل ويكونا عن نسخة لا نسخة على

بالحديث

ما يكون له من رتبة في الجنة لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر واشهد على اهتمام المتقدم على التسمية قتال في نفسه ولا عبرة بالخط بانه ذكر عند سبعة
صنفه فلا عبرة بتعبه في رواه انه مكتوب بعنده وعرف انه خط ثقة لكن لا يتذكر ما فيه ويكون يكون من اكابر الصحابة خلافا لثلاثين اربعة صنفه
والابي يوسف رحمه الله تعالى سئل في عدم ما دون الثلث بعد وطي الزوج الثاني كما سبهم لثلاث حتى يملك الزوج الاول بالسنه ورجع
ثانيا بعد ابائه الثاني او سوت كما في التعليلات لثلاث كما كان يملك من قبل فانه مردى عن ابن عباس وابن عمر وقد خارا و
عجم لعدم مردى عن امير المؤمنين عمر و امير المؤمنين علي لم يختار اذ قال الشيخ ابن الهمام مني تهمتها ولا يذهب عليها ان ما ذاراد
يكون من الاكابر ان اراد الاكابر فقام به ودر فكل متفقون على ترجمهم رواته وان اراد غير ذلك من اكثرية الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا الماد قل له في رواية احمد بن حنبل ولم يذهب احد ان مرويات امير المؤمنين سبعة ارجح من مرويات امير المؤمنين
عثمان و امير المؤمنين علي و ابن مسعود و ابن عمر و لم يسمع بصحة كحديث رجحوا خبرهم المؤمنين عانته لوجوب العمل بالاكابر على
مردى امير المؤمنين عثمان لعدم وجود وجوب شئ غير ذلك واما ما ذكر من سئلته لعدم فليس فيما خرج فيه شئ الا في غير خبرها
على خبر امير المؤمنين بل اتباع نه بها وليس ذلك لبعدهما بل يجوز ان يكون واتفق جهاده اجتهاد هاتين ان ابن عباس لم يكن
سنة انفقته دون امير المؤمنين فضلا تخرج قوله لعمري قد و هو يرجح الالح له فافهم ولا يسترجع في السند قد يكون بالباينة
اسي بما شدة الرواية وقد يكون بالسرية عند السماع لانه اوسع وذلك اذ بعد الاخر بعد البعيد بحيث يقتل الخطأ في السماع بان
يسمع البعض دون البعض والاخر و يرجح اشارة في افراد بايج من رواية ابن مسعود انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اهل بالرجح لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسع الابلال و يرجح استغنية القرآن فمن انس كان اخذ نربا ما حين يقول لبيك بحجة وحسنة
اعلم انه منطرب الروايات في حجة الوداع فقه البعض انه اورد بايج وفي اخرى انه قرن بالحجة العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران ومعظم حجج بانه اهل اولابا العمرة ثم ضم اليه بالابلال بايج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سح القول الاول على التمتع ومن سح القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بعمرة على الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسح القول الاخير وهم الاكثر حكوا القرآن وعلل روايات القرآن شهوة
بل كما وتبلغ حد التواتر لعمري واشهد اعلم ولما في الاختلافات متلفوا في ان افضل ما هو عندنا القرآن وعند اشارة الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد بن حنبل ان الساق المسمى والافا لافراد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بانها وسلم فيكون
ما تحمله بانها سلم ارجح مما تحمله صديا وكافرا لان اهتمام المسلم بالبائع بالسجاء شهد من اهتمام غيره وقد يكون بتاخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدما الاسلام لم يسجد بعد اسلامه بان مات قبله وصحة متأخر الاسلام بان سجد بنفسه وبذا اظهر جد الكوار وبالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بكونه فان كثر ما واردة بعد الهجرة والنجدة فيما ورد بكونه لما ورد قبل الهجرة والذي نيل فيه المحبرة
يسمى بريئا والذي قبل الهجرة يسمى بكيا لكن هذا المرجح انما يكون فيما اذا لم يعلم درو وانه مكه بعد الهجرة وقد يكون بصريح السماع
والواصل على التفتة لاحتمال الارسال والاقطاع فيها وفيه نظر لان القائل المرسل لا يعلم ذلك بوجه الله المحض وبما سته
وكونه غير مدس ليس التسمية قال الحكم الاحاديث المصنعة التي ليس فيها تيسر متصلة بالاجزاء كذا في رواية شاذية مطابقة
لما قال الشيخ ابن الهمام والظاهر ان قبول المرسل لا دخل له في الابراد فان اتصال المصنعة من غير المدس بانها عاصفة

بالتفهام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى التقيد بخلاف الرواية فان اظن فيه تقوى بالانضمام فينتهي الى التقيد فانهم

الاصول الثالث والاربع

وهو لغة الغرم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يصيام من لم يحج بصيام من ابليل والافاق
او كلها اى الذى يمتنع الغرم والذى يمتنع الاتفاق ما خوذ ان من الحج فان الغرم فيه حج، نحو اطره والاتفاق فيه حج الاراد اصطلاحا
اتفاق المجتدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعى ومن حيث شرط انقرض العصر نريد عليه اتفاقا مستمرا
الانقرض ومن حيث شرط عدم اختلاف اسابق يزيد بحسبه واحتج ان اكد هذا او شرط لا احد الامر من انما يشترط للجمية فانهم قال الامة
حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امته محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم على امر دينى وادرك كما في المجتدين لا يتصور
لان اتفاق من سيجي لم يعلم بعد انه لا يطرأ لهم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عد المجتهد فانه يصدر في عليه اتفاق الامة وليس
اجماعا قول الموجود من الامة امته ام لا وعلى الاول فان اتفاق الامة وهم الموجودون منصوص قطعاً ولا عبرة لمن سيجي فلا يرد الاول
وعلى الثاني فلا مجال لان تيوهم ان لم يمتنع مجتهد ولا يجي في مستقبل فلا يرد الثاني قالوا راد احد الايرادين لا كلاهما واحتج ورود
الثاني لان المتبادر من الامة الموجود منهم واجوب عنه ان مادة النقص بحسب تحققها وهو ممتنع فان خلوك كل عصر من المجتهد ما
هو خلاف الواقع وقد يدفان بارادة اتفاق المجتدين في عصر لانه استلزاما لى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله وصحبه وسلم
والسلام لا يجتمع امتي على ضلالة وانما اختار هذا النحو اعز بحسب الاقتباس فانهم

مسئلة بعض النظامية وشيعة قالوا انه محال وشيعة غير واحد الى النظام قال اسبكي انما هو قول بعض اصحابه وانما اى النظام نفسه
فوانه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضى وابو اسحاق الشيرازى والامام السازى كذا فى الحاشية ولو سلم انه غير متحيل فالعلم به
محال ولو سلم اسكان العلم به فنقله ايضا محال اما الاول وهو محال الوقوع فالاولان انتشارهم في الاقطار بين نقل الحكم ليم عادة و
اذا انتقل الحكم انتقل اتفاقهم واجوب به انهم ودعوى الانتفى في التواتر كالكتاب فانه يشتهر لا ينفى على احد ولا شئ في اوائل الاسلام
ايضا لان الامة المجتدين كانوا قليلين معروفين بغير نقل الحكم ليم ولا شئ بغيره من الطلب والتمسك فان المطلوب لا ينفى على
الطلب اسبابا وثانيا لانه لو كان فاما عن قطي او ظني ولو كان عن قطي لنقل هذا القطي ولم نقل ظلي واطنى متنع الاتفاق عليه عادة
لاختلاف القراء واجوب بالمتنع فيما خلا سلم انه لو كان قاطع لنقل لينا فقد يستغنى عن نقل القاطع، الشاهر عن نقل القاطع كحصول الاتفاق
لعدم الدواعى على النقل ولا سلم ان اظنى متنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه واظنى ربما كان جليا فيقبل لقب راج
فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من اظنى واما الثاني وهو استحالة العلم فلا شئ معرفة علماء اشدق والغرب مضاعف اقوالهم في تحال
معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا تقوى اسما وظاهرا متحيل عادة قيل في حواشيه
ميزاجان فيه ان يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيد انى فكر كذا على كذا ثم يفرغ يعلم ان عمر واقى ذلك الوقت كان على ذلك الحكم و
يكذبا يفرغ يعلم حال كل احد ذلك بان يسأل فيعلم بانها انه كان عنده هذا الحكم قول يجوز كذا في الاخبار، الماضى بان الحكم كان متقرا
عنده ملك اسما لا تعرف فلا يعلم كون الحكم عنده الا باقتناء ذلك في ذلك الوقت ذلك الحكم كان احد الحكم واحد في آن واحد مع اختلافه في اجزاء

والاجماع مما يجيد عادة وكذا السماع في قوت واحد كما لا يخفى وازت لا يذهب عليك ان اقرائن الخارجيه ربما يفيد العلم عادة فلا يجوز لكذب
 المفروض ويفضل القول بنشأ الله تعالى واما الثالث وهو امتناع النقل فلان الاحاد لا يفيد العلم والتواتر عن الكل في كل طبقه يمتنع عادة ولا يجوز
 بالنقل الا الاحاد والتواتر من ههنا قال الامام احمد بن ادعي الاجماع على امر فهو كاذب وبالحجوب عنهما ان تشكيلك في الضروري فلا يسمع لشيء
 فيسقطا في تانا قاطعون باجماع كل عصر على غديم القاطع على المظنون حصة صار من ضروريات الدين وما يقال في مقابلته لقطع باطل لا يكلف
 الحجوب عنه وقول الامام احمد يجوز على انفراد اهل العلم ما قلناه فان الاجماع اعظم من كل بعد عن نسخته على اكثر من طبع ان واحد ومجمل على
 صدوقه الا ان كان كثرة العلماء والفرق في السداد فيه المعروفين مرتبة في نقل اتفاقهم فانه حج في موافق كثيره فلو لم ينفع اليه لما سأل في الاجماع
 قال لا يفرق بيني وبينهم ان سائل الاجماع كثير من نسبه من ان مسئلة هذا وقد يقال ان العلم بالاجماع على طريقة النقل مستحيل ومتعذر فان
 معرفتنا ان قل عيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختار او رج كل قبل فتوى الاجماع وعدم الاظهار
 خوفا من عقاب على عادة تقديم القاطع على المظن فامر ضروري عقلا وبهرت اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضروري لا نكيره احد وهذا النوع من العلم
 غير منك عند احد والعلم بالاجماع على خلافه افضل بعد يقيمن من نزه الامه ايضا من هذا القبيل لان اختلافه امير عظيم لا شية جاحا عند احد
 حتى يدخل كل احد في الجمع والاشياء ومراجعة ان قضيت عند القضاء وهذا يفيد علماء ضروريان الاجماع قد وقع واما بطريق النقل فلا اجماع
 فيه وتحقيق اجماع ان في القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسماهم واعيانهم ولكنهم خصوا
 بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ثمانا قليلا ويمكن معرفة اقوالهم واهوالهم للحاج في الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار
 عدم الرجوع فيما هم عليه قول انا في علمنا ضروريا وانه يقران جليلة ونفعية فيم ومن حال الفتوى والعمل عليهم يقينا انهم لم يكذبوا فيه لاعمدا
 ولا سهوا ولكن هذا العلم لا واحد ولما فيمكن نقلهم من الاجماع فيتمتع من الاستحالة وتقديم القاطع على المظنون من هذا القبيل فانهم شاهد
 جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر منهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة ان واحد منهم لم يرج قبل تقديم الاجماع
 علم من حالهم ان هذا كان نهجهم فعلم ان اجابهم وقع عليه من غير رية وكذا في امر اختلافه علم بالاشارة بية كل واحد من الصحابة الذين
 كانوا بالمدينة ولم يرجعوا عن البيعة ابد حتى جاء من كان خارج المذنية فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
 اجماعا فنقل هو العلم بالاشارة فثبت بان لك ان لا استبعاد فيما استبعد وادان ما ذكره وتشكيلك في الضرورة نعم لا يمكن معرفة الاجماع
 ولا النقل الا ان تفرق العلماء شرقا وغربا ولا يحيط لهم علم احد فثبت بان لك ان ما ذكره هذا القائل منقطعة في غاية السقوط لا يثبت
 اليه فاقم لاثبات فان ذلك منزلة

مسئلة الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم بما رزم منه اجمع من اهل القبلة ولا يعتد بشيء من بعدهم من الحق او الخواارج والرد فاض لانهم ما تولوا
 بعد الاتفاق تشكيلك في ضروريات الدين مثل بسو فسطائية في الضروريات العقلية لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بخطية الخلفاء
 للاجماع من حيث هو اجماع واتفاقهم على تقديره على القاطع وعندهم تفرق عصا اجماعه من المسلمين امر عظيم واما كبرياء العادة
 في سبيل السمع من الاخبار بصالحين من الصحابة والتابعين المحققين على قطع في حكمه لا سيما لقطع يكون اجماعا امر
 عظيم الا ان نقل قاطع بحيث لا يكون للارتياح فيه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتكرار من اهلهم وقادهم علماء ضروريا بانهم ما كانوا
 يفتنون في الاماكان كالمس على نصف انهار فاعتلت هذا استهلال على حجة الاجماع بالاجماع وهو دور قال ولا دور لان السيل

وجوده الاتفاق بلا اعتبار رجحان فلا دور في تفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على حقيقة مخالفة للجماع بالقطع فكون الاجماع صوابا مطلقا
 للواقع مركز في اذناهم وحقه معلوم عندهم ونظر القطع لا يتصل الا عن قاطع نظر لهم مثل ظهور الشمس بل يشهد منه قاطع حجة قطعا وليس
 فيه شبهة للدور في قول لا يبان لو كان قاطع نظر لهم عندهم لتواتر توفا الدواعي على نقله لانا نقول اول ابطال ان الامر ممنوع الاتفاق
 الله ال على حجة الاجماع قد تواتر كما سجدوا لكشها وكذا قالوا في ثانيا اهل السنة ممنوعة لان تواتر المذاهب قد سجدوا عن تواتر المذاهب
 وبنينا تواتر حقيقة مخالفة عن تواتر القطع الدال عليه فاقبح ونقص اول ابا جماع القاطعة على قدم العالم فانهم قاطعون به واد
 بحيل قطع فيه الجماعة من غير قاطع واما عن بعضهم كما فلاطون من صدقته فمحمول على الحديث والذاتي هو مسيو قية الوجود عن اقسام مسيونيه
 بالذات كما انصر عليه القاري وارجو ان اتقاهم بناس عن دليل عقلي والاشباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الا ان
 عن دليل عقلي كونه قاطعا بطلان اسره على اقلنايت بدليل شرعي وان كان غاليا اسي مما يمكن اثباته بالعقل فالمراد بانتهى
 اوردر خطا لشئ وهو قسم من شرعي بمعنى مالا يدرك الا بالشرع والاراد بالقطعة مقابل الاختصاص كما لا جماع على يد واثبات
 فان اراد على النص والتميز فيه ليس به فاما مجال ان يظن فيه غير القاطع قاطعا ومحموله ان احواله اداة على خبير
 بدالكسب الخبير من غير قاطع انما هو بغيره يكون عن الدلائل المشهورة لا فيما يكون عن اقلية بل العادة فيها انجلت فذلك قد
 ذلك ان يجب بوجه خسر هو احواله العادة جماع الصحابة والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع المرسل معلوم فمعلوم
 بمشادة اهل العلم بشدة بالحق وشكره ولا يلزم منه احواله العادة في جماع غيرهم سيما اجتماع اصحاب التقييد والمقول
 اضبطه من بعضا سفة بل العادة تجسس انهم كسبه حكمهم بيقين كما يهوى عقولهم من خسر برهان وليس لهم علم
 انا وقولنا في جعل المركب قابلا وثانيا بالجماع اليهودي ان لا نبي بعده موسى اعادنا الله من هذا القول وصلى الله على موسى
 وجماع انصاره على ان عيسى عليه السلام قد قتل من ان بعد موسى بعث نبيا وبنينا صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وما قتلوا
 عيسى واسلموه ولكنه شبهة لهم وارجو ان ادلانا من احواله العادة الاتفاق لا عن قاطع انما هو في الصحابة والتابعين ونحوهم دون هؤلاء
 وثانيا انهم سجدوا للاحاد والاول الكهنة يقيمون الكتاب يقيمون يقولون هذا من عند الله فمحمول على انهم سجدوا للاحاد
 ومحموله ان احواله العادة الاجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر والصحابة والتابعين المظنون مخالفة للاجماع قد يلزم اعدا سيكفي
 فلو تواتر اقل قليل من انا اليهود والنصارى فانما هو وهم المجمعون على هذا الباطل هم المفسدون على الكذب على الله واول الغيبر
 لا يجل العقل والعادة مع ما هم عليه من المكاشاة فقام على الكذب ووقعهم في جعل المركب فاقبح واستدل على انهم لا يقولون
 ومن يشاق الله ورسوله من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير بسيل المؤمنين لولا ما نولس وفضلهم بشارت مصير لآية فان من
 اتبع غير بسيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فو باطل فيكون بسيل المؤمنين صوابا وهو لما في الامام يعني هو استدلال به و
 فيه انه لا علم ان اتباع غير بسيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد لانه لم يرد بل هو مشقة والله ورسوله فلا يلزم منه غير بسيل المؤمنين مطلقا
 بل هو اذا كان مع المشقة ولو سلم فلان الوعيد لمن اتبع غير بسيل المؤمنين مطلقا بل من اتبع غير بسيل المؤمنين فلابد ان يكون مع المشقة
 فلا يلزم عموم بسيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل بسيل المؤمنين محط الوعيد بل غير بسيل ما وليك فيه الايمان وهو الكفر
 ولو سلم فكلية غير لا تعرف بالاضافة فلا يلزم فالتسعة اذن والله اعلم ان من اتبع غير اسن فيا بسيل المؤمنين يتحقق الوعيد

الاجماع

فان تنازعتم في شئ فهو رد الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الراي فالتبيل بوجوه القياس
 بينه القياس - ارجع الى الكتاب او سنة لانه مظهر حكم الله تعالى في مشترك در دو فان الاجماع ايضا مظهر حكمه تعالى فالدلالة اليه رد
 الى الله ورسوله وفي الاشتقاق خفاء فان المنكرين الرد فاضل واخراج وجه منكرين القياس ايضا فالاولى ان يقرر منعها بانها لا تسلم
 دلالة الآية على التمسك الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان استمراره ضد الاجماع والرد انها هو على
 تقدير النزاع بل نقول منه وهو تشييعية الاجماع فيكون الزام عليهم فان الرد فاضل قائلون بالمقصود فافهم وقالوا انما يتأمله تعالى
 لاننا كلوا الربا نجسا فافضاضة الآية وشاها بما يشتمل على التمسك بوجوه صدور انتهى عنه من اكل والا لزم انتهى على استحصال وجوده
 وادعاهما ان كتاب انتهى قصدوا في الاجتهاد بالمرجع الاوّل والجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزن ولا يزنم جواز
 صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وانما الجواب الجواز الوقوف لا يلزم فان انتهى لا يتوقف على جواز السنة
 عنه الوقوف كيث ولو كان في الزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذي في الذي هو لازم انتهى لا يتفكر مطلقا لانه لا يستلزم الوقوف
 على انه شئ لكل من المتعلمين لا لكل فغاية ما لزم جواز صدور انتهى عنه من كل ولا يلزم جواز صدور عنه من اكل اجماعا ولا تلازم بينهما والتأخر
 حكم الثاني دون الاول كذا في تخرج المحقق قول المنع لكل وانما كما هو مقتضى انما يستلزم المنع لكل في مقابل ولا يبعد ان يقال المنع لكل وانما
 كما هو لم افراد الاستحالة اصد وعندهم اجتماعا مقابل فيه وقالوا انما كما يثبت سعادته لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد يخرج
 قد مر ودان الاجماع حديث لم يقع في كتاب الرمن

مسلم لا يخبر في الاجماع بالكافة ولا بغيره ايضا لوقا من سيجد اجماعا واصد عن انجسيت الحاشية في قوله اجماع فانه افضل الصخا
 بان بني حنيفة الذين انشؤا ببيت الكذب كاذبة لم يبالوا في حقه فكلهم في حقه لا يفتت اعيا اما المقلد فالاكثر قالوا انه كتاب ابي العباس
 به في الاجماع وان كان عالما بالباطل خلافا للقياس فانه لا يعتبر الاجماع الا بموافقة وقيل اعتبر الاصول وقيل لا بل الفروع
 لتأولو غير المقلد كان الاجماع كمالا لتمام واحدا لا لاجتماع الراي وليس فيه ويلزم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من دنا
 الرسل اعلم انما يسمي في شئ الله تعالى ان الاجتهاد وتخالفه لو كان مقلدا لراي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بغيره اتفاقا
 فانه مجتهد وليس بمقتضى الى كونه كمالا لتمام واحدا يستدل بان مخالفة يحرم عليه قولا وقولا المجتهد فيكون قوله المخالف
 معصية معدرة فمعا فلا يخبر الاجماع اقول لا يلزم من صحة مخالفة التقاد والاجماع بدونه يجوز ان يكون معدرة معصية واما بعد صدوره
 يكون معتبرا لمخالفة المجتهد القاضي لانه عامد فانه يفتد القضا عنده في رواية من كونه معصية فيكون معصية شرعا وسيأتي في الخاتمة و
 لا يذهب عليك ان القضا بغيره لا يذهب له اعتبار ان اعتبار انه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ وهو مثل القضا
 بغيره واما اعتباره في معصية والنفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد مخالفا لاراد المجتهد في معصية
 ليس الا وهو معدرة شرعا فمن قبيل اصوات المخالفين بل ادون منه فلا يعتبره انتفع الفرق على ان الحق عدم نفاذ القضا
 فانه من قد يفرض بان من قال باعتبار معصية من اجل ان السكامة فانه من اعتباره في شئ لا عن دليل وهو معدوم
 بالنفس واما في تخرج الشرح كذا في ان اتفاق المجتهدين به لا يملك وجوده فاطلع والى سنة الحكم من انقضاء مخالفة القضا وهو معدوم
 منقوض بان يستند الاجماع بان يكون غيرا بغيره لانه لا يملك ان يثبت الاجماع في شئ لا يملك ان يثبت الاجماع في شئ لا يملك ان يثبت الاجماع في شئ

اتفاقهم من حيث هم مجتمعون لا يكون الا برأيهما قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد بالبراءة اذ ليس له رأي متغير عارضة بر
 بقاء ان هذا الاتفاق في اجماع اصحابه واما اجماع من بعدهم بعد تقرير الخلافات فلما نشأت فيه محال لان مخالفة من بعدهم مع مقتضى
 واحد من تسليم ليس حراما عليه فان لم يسلط له ان يقبل قول المجتهد فما نقلت فيه مخالفة الاجماع لانه قد اختلفوا
 اسبقا فيخرج من مخالفة قلت كونه اجماعا هو اول المسئلة في ذلك لكن الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد للمجتهد سنة
 زمانه ان كان بالاراءى فهو حرام غير فاش من الدليل الشرعي فلا يخفى انه لا يمكن ان يكون موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعلموا ان قوله لانه
 قول مجتهد سابق باحقيقه اعتبار لقول ذلك المجتهد فقد اهل الى ان الاجماع الاصح بل هو محقق مع مخالفة المجتهد سابق وهو لا يوجب وجوب
 لمخالفة المقلد وما ذكرنا من اطلاق ما في الحاشية انه يجوز ان يكون المجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقبل الاول
 فلا حرج في جواز ان يتبعه قائل

مسئلة ان شرطه ان المجتهد في الاجماع فيوقف على غير العمل في تخار الاجماع والامام حجة الاسلام انما هو في حرمه وكلاهما
 من شرطه في بيان الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقا عن تعقيب الامت بكونها بعد لا فاعبار اجماع المحدث مع مخالفة الاتفاق لا يترك
 له شرعا وكل حكم لا يدرك لشرعنا حجب نفيه ونه انما يتم اذا كان الامت لمخالفة شاملة للمخالف في الحرفه القديم وانفصت على الجميع
 شطرا والعدالة وهو الحق لان قول الفاسق واجب التوقف فلا دخل له في الحجة ولا في كونه في الاجماع حقيقة للتكريم لا باء
 والاتفاق لا يثبت التكريم وقد يقال لم يلزم على ان يحجب للتكريم وانما لازم ان التكريم يثبت بالحجة وادى من هذا ان
 وقت لا يذهب عليك انما قد شذنا سابقا في تقرير بعض اهل البيت سيما هذا التكريم من ان يكتفى لتساكن الحجة مستقلة فيقول لو كان
 قولهم معتبرا في الحجة لزم تكريمهم وهو متوقف وقد يقال انه اهل له اني للتكريم لدخول الحجة فان اهل الاجماع في هذا فثبتت الاجماع عليه
 كذا نقل عن الامام حسن الكاظم الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجة لا يوجب التقليد بالادلة من عدم التسبول لهم
 الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمعزة لمن استوفى الوعد والوعيد لمن شذ عن منهج الله تعالى من فهم الله تعالى في الدنيا
 سعيه اهل المغفرة لمن استوفى الوعد ونفسه بخلاف من خالف على شك بقى فتأمل في وجوبه في عدم اعتبار قوله في الدنيا

وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهل للتكريم باعتبار قوله وهذا الاية في التكريم في الاية بوجهه او لا علم وقيل بغيره في حق
 نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفة في حقه ولا يعتبر في حق غيره كما لا قرار فانه حجة في حقه ووجهه باء لو قيل مخالفة كالا
 ما فاما للتكريم وانما يقبل فيما عليه لا فيسالة اجماعا كذا في شرحه انما هو كذا ادعى اليه اجماعا في الساطع فيه فوعليه اجماعا
 لا يوجب عليه التمسك به اولاد لو كان له باء في التكريم فستدبر وعدم التسبب في الفسقة وسبها لدرج بجلية كالتجسس والرفض
 والفساد كالعلة فمن شذ بها وهم الجميع ووجهه في حجة قابلية لشيء من عدم التسبب في الفسقة وسبها لدرج بجلية كالتجسس والرفض
 سكايرة العوس على العقل ونقص رايهم في تفسيره ففهم انه فضلا عن غلبة قسيم العوس خلاف ما عليه فلا يعتد بهم وبقولهم
 في الاجماع انما كان بجواز معاملة الراى فان قلت ما بال كنهش اشياء فيه حيث قبلوا رواية المتبرع الذي يرمى الكذب حراما ولا يخفى
 في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندنا ان نبيهم وقومهم ما اقيم من ذلك يجرمون الكذب فاجتهدوا عليه وعدم قبول الرواية
 كان لايته الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانما هو باراسه وقد افسدوه لافضلنا كذا في العقل وقومهم قد بينا عدم

وشرط عدم البه

ثم ان كان تحقيقه الى العدم غير متناهية لعدم التعبد بالاتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل اصلا فان الخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجتماع
 الصحابة حقيقة معتبرة وانما لو كان غير معتبر كما يشكك به الخصم فما يتحققه لا ينافي ذلك فاذن لم يمت فارق بعد تسليم الخطية بين
 الاعتقادية والسمعية ولم يمت بسبب هذا الكلام الا بان الخصم يكتفي بغير الاتفاق فالتحقيق على تقدير تحقيقه لا ينافي ذلك ومثله هذا
 في الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 لا يثبت بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 تعالى في النظام بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 هم لا يثبت بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 ان ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 الحكم لا يثبت بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 الصحابة بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 الاتفاق عند استصحاب الاتفاق بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين في حادثة ولم يثبت استصحاب الاتفاق عند الاستدلال بغير ما لا يثبت وقوع اتفاق التباين
 الا انهم فان هذا الاجماع حجة ايضا على باهي الاكثر مسلمة لا يشترط عدد المتواتر في الجمع في فتاوى الاكثر ليس المراد بعد التواتر العدد
 الجمع فانما يقتضيه ان لا يحد له بل المراد عدد المتواتر في محسوس وقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق فكذا بالعدد الا انه وهو مطلق الاول
 فيه بعد التواتر على ان العدد في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السميكية اما العقائدية فلا يقيد لان الخطية لم يطر لها فالتباين الجمع بين الغير
 للمباين عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المصنف الاجماع قبيح كذا ما فاقهم جميع قالوا لا بد من اجماعه ولا يكون اتفاق الاثنين
 ولو كانا كمال الامتة المجددة اجماعا بل وقوعهم مخالفة اجماعه في السيرة وقيل كفي اثبات اذ كان كل الامتة المجددة من وجه النظام
 والالزام اجماع الامتة على الخطا اما المراد اذ كان هو المجدد لا غير قليل حجة لكان يخرج الحق عن الامتة وتحقيق مناط لا يمتنع استتمه
 على النظام يقتضيه عدم خروج الحق عن الامتة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدى الموعود حجة سيئة مخالفة وقيل لا يكون
 حجة لان المنفى عنه الخطا هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار وازلت لا يذهب عليك ان انما نفى عن الاجماع ان يخطى او كذا
 لانه الامتة المجددة بعد خروج الحق عنها وهو يقتضي نفى الخطا عن الواحد اذ كان هو المجدد كيف لا يلزم ان لا يكون
 في الامتة من ياراد معرفته ونفي عن المنكر والسعي بغيره فافهم مسلمة التام المجدد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند
 التحقيق والشأن بغيره واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عندنا لاختلاف اباهم فافهمت هذا الصبح عند من يقول بحجية قول قول الصحابة
 فان جملة التامى اياه حرام عليه فلا يثبت قوله فلا يضر اجماعهم قلست لا تسلط الحجة عنده اذا ادعى اجماعه الى عدم الحجية لكونها مجتدة
 فيها فلهذا نطلبنا ضعيفا فانهم من بلع درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتبارهم في شرايط الفقهاء والعصر وعدم ظهور المخالفة من
 الجمع بين بعد الاجماع والامن التام بغيره في حجة فافهم من هذا الشارح الما بين دخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
 التامى في اجماعهم بطلان ما ورد اية عن الامام احمد واليه شبه كمال الشيخ الاكثر انما عصمة ثبت لكل من الامتة والصحابة مع وجود هذا التامى بغير الامتة
 قول قول لا يقطع عند سعيهم على الحكم لما اجتمعوا عاودة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا يطر الى قول التامى قلنا نعم فان الاتفاق قد يكون بالقياس مثل

بانهم سؤفوا الاجتهاد بحكم سعيد وشيخ وكسمن وغيرهم ولو لا الاعتقاد لهم لم يذنبوا تسوية اجتهادهم بحسب ما ثبت في المتن من اجماعهم على انما
 يتم فيثبت التسوية في اجماعهم وهو منوع لانها تكون مختلفا فيه قال التسوية فيه لا تفيد ما نحن فيه كما نحن الي مسلمة انما كان مع ابن عباس
 والى هجرته في مدة الحائل لوفاة زوجا فقال ابن عباس بالبعد الاجلين وقلت بوضع الكل ولفظ التجارحي جابر بل الى ابن عباس و
 ابو هريرة جالس عنده فقال اني في امرأة ولدت بعد زوجا بالبعين ليلته فقال ابن عباس بالبعد الاجلين وقلت انما واذ لا لاجل
 اجلين ان البعين جالس قال ابو هريرة انا مع ابن ابي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريا الى ابي سلمة فقالت قتلني وحيي ببعينه
 الاسلام وسمي جيلة فوضعت بعد موت البعين ليلته فخطبت فأكبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو القائل
 فيمن خطبتهما واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التماسي لاجتهاد ليس انما عا أنه حجة اهم الا من ذهب الى حجية قول
 الصحابة يقول حجة ومن لا ينبغي الا واثق انه حجة منطقته بطور انما هي هو لا انما الاخبار المشاهدين للقران فافهم مسكته
 قيل اجماع الاكثر مع مذلة المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كثير ابن عباس اجماعا على القول بالقول عند
 كثر السهام عن المال بذاعلي المشهور والاحسن ان انكار القول مما لم يصح عنه وغيره اسبه موسى الاشعرى اجماعا على نقص النعم
 الوضوء وغيره اسبه هريه وابن عمر اجماعا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة اسه ان ابا هريرة فيه كما هو الصحيح وقد روي قيل
 ان تسوية الاكثر اجتهاد مع مخالفة ايا رسم خلاف امير المؤمنين وامام الصدوقين اسبه بكون الصدوق في منيعين ممن
 اداء الصدقات حيث نفر وباحكم تعينهم فلا يعقد الاجماع مع مخالفة سجنات قول ابن عباس سجل التفاضل في اموال
 الربا فانهم لم يسوخوا اجتهاده نها حتى انكروا عليه مرة بعد اخرى اسه ان صحح عما كان يقول كما في صحيح مسلم وروى عنه اللهم
 في ثبت عن قوله في العون وقوله في المنته وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين لصدوق
 الاكبر اتفقوا على عدم جواز قتال ما في الكوفة ومورثه الصدوق في عنه فالنعم فقط بل الذي ثبت انه رضى عنه
 لما هم قتال ما في الكوفة اشبهه ذلك على امير المؤمنين عمر بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعزت ان اتاقل الناس
 حتى يفتكوا الا الا الله فكشفت شبهته بانه داخل في الاستثنا فوافقه وجميع عليه الصحابة كما في وقا لواء موفليس هذا
 من الباب شمس فاحفظه والمختار انه ليس باجماع لا انتقار لكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا في قيل ليس حجة اصلا كما
 انه ليس باجماع وقيل هو حجة ثلثية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السوداء الاعظم او من البعيد ان لا يطلع الا اكثر
 بعد ان يخص الشهد ويطلع الواحد الا انه قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الاثر في الفرة الناحية واحدة
 من ثلثة وسبعين فاقبل على الحق وقد اورد اكثر الناس بعد وفاته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون
 اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بنى امية على امانته معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
 على كرم الله وجهه من غير رتبة وعلى امانته يزيد بن معاوية مع انه كان من اجبث الفساق وكان بعيدا بر اصل من الامامة
 بل الشك في ايمانته في الصدوق في الصناعات التي منعها معروف بن خازن الفواعل الخباثت واشباههما من الظلمة
 وسما حل ان الحق ربما كان مع الاقل كمشهورة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والجمعة دين وقايلوا
 امانته معاوية لم يكونوا مجتمعين العلم الا نادرا وقايلوا امانته يزيد وشبابه لم يكونوا عدولا بل من اعظم الفسقة

والله اعلم بما وقع فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الى الصاوية فاعلم ان لا يزيد على الكلام على الاستدلال في
 الاستدلال المقصود وهو ان الظاهر الصاوية ولو كان اشتباه الاستدلال على حكم عليه وانت لا ينبغي عليك ان وعوى الظاهر لا يتجاوز
 عن كنهه فمما في المكتفون بالاجماع الاكثر قالوا لا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يدعون الى الجماعة فمن شذ
 شذ في النار واداهم الى جهنم وروى في صحيح البخاري قالنا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بخلافه على انه لا يخرج الجماعة فيكون
 الله اعلم لا ادعي شذ من شذ البعير او الخرس بعد ما كان اهلها وقاوا ثانيا صح خلافة امير المؤمنين واما ما يصدر عن ابن كبريت في
 عنه قوله لا تباين في الامن بين فقهه مع خلافت امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجه قوله الكرام وسعد بن عباد وسليمان
 فان كان الشذ الاجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة لكونه الصفة مثل ومنوع الشك في نعم عبد سليمان غير صحيح فانه لم يكل
 عنه التوقف هذا كيف وسليمان من طائفة اهل الامام الصادقين واصحاب الامام العارف فوعد بهما والذين نقضت قدس سره
 من الامام عليا ويرد في اخذه التصرف منه رضي الله عنه ومنه ومنه فترادوة اليه رضي الله عنه فاعلم بان الاجماع بعد
 رجوعهم الى بيعته رضي الله عنه هذا ما صح في امير المؤمنين على كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن سعد بن عباد قال قال
 لما في بكر خلف على عن بيعته فليس في بيعة فلقية عن فقال خلفت عن بيعته ابي بكر فقال ابي بكر في بيعته بين من تسببت
 رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا يرتد عن بيعته ولا يترك الصلوة المكتوبة حتى اجمع القرآن فاني خشيت
 ان يفلس ثم خرج فيما يله كذا في الاستيعاب ثم اخلف الروايات في زمان التوقف فمضى صحيح ابن حبان اذ ياب بعد ثلثة
 ايام ومحنة القسطنطيني وفي الصحيحين بعد ثلثة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع معتبين او لهما بعد ثلثة ايام فقبول
 الخلافة وثانها بعد ثلثة اشهر لما وقع المشاجرة في فندك وغيره ولما علم الناس التباين فلم يكن لهم ذلك اذ هم كبعثوا في
 امير المؤمنين سبطه كرم الله وجهه برأيه وتفصيل موضع آخر لكن رجوع سعد بن عباد في خلفه فانه خلف ولم يبايع وحسب
 عن المدينة ولم يهرث اليها اذ ان مات بخوزان من ارض الشام فمضى من خلفه امير المؤمنين عمر وقيل
 مات سنة احدى عشر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر كذا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان خلفه لم يكن عن
 اجتماعه فانه اقر بالخروج قالوا لنا امير المؤمنين فاستم فاطم صدق الا عظم حديثا فاذا بطلان قوله لم فقال معاوية بن
 جبل وغيره كما ان الرسول من قرش كذا في خلافة وقال امير المؤمنين عمر بن الخطاب في الاستيعاب بسند متصل الشذ كرم الله
 على تعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر بالي بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم فمضى قال فاكتم طيب نفسه
 ان يولي من مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا لا لنا لا طيب نفسه استغفر الله فبايع الا انما كرم الله
 والخروج والادس ولم يبايع سعد لما كان احب اليه واذ لم يكن مخالفة من الاجتماع ولعله لهذا قال امير المؤمنين عمر بن الخطاب
 فقلت سعد اقمه كما في صحيح البخاري فمضى ان الذي وقع في موته اذ وجد ميتا محضف الدون كان اثر وعزة امير المؤمنين والله علم فاقامت في
 قدامات هو رضي الله عنه شاق بعد المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد من الامم
 متقية الجماعة عليه براه البخاري واصحابه لا سيما مثل سعد بن ابي وقاص وموت الجماعة قلت بسبب ان مخالفة الاجماع كذا ان سعد الله به اهل فاني
 صحيح والبدويون غير موافقين لذيئب مثلهم كمثل الثائب وان علمت المعصية لما اعطاهم الله في المنزلة الرفيعة برحمته العظيمة

من شرط الايمان المذکور ان لم يكن له دخل في الاجتماع بل تم بدونها باطل لانه اذا شرط الاقرار من فقيه لا حجة اصدا فاجاز لنا لفظ
 الاقرار بالبرائة ويكون قوله مستبعدا في وقت الحجية وهو وقت الاقرار من لم يوجب قول كل الامة فاستغنى الاجتماع روح اجتهاد الميسل
 وان دفع الكمال ان الاقرار من قتال المشاركون قالوا اولي دوس عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الرجوع الى حجب
 الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبر صحيحا وجب العمل والالزام باطل قلنا منقوضا بما بعد الاقرار من تارة يلزم منع المجتهد عن الرجوع
 يمنع وجود الموجب ولو كان خبر صحيحا وحمل منع بطلان التمسك لانه لا يلزم المنع عن الرجوع ولا التسليم امكان الرجوع الى الاجتماع
 اتفاق فلا يصح دليل في مقابلته قال ابو عبيدة يفتح العين السليمانية على امير المؤمنين حين رجع من عدم محبة بيع ام الولد
 روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمعوا في راس امير المؤمنين عمران للرباب
 اموات الاولاد والاولاد الان اسع بعين فقال عبيدة السليمانية رانك مع الجماعة احب الي والى والحفظ النيان رانك وحدك
 فاطق على ثم قال اتقدم انتم فانما اكره ان اختلف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رانك وراي عمر في الجماعة احب اسلي
 من رانك وحدك في الفتنة فضحك على رضي الله عنه كذا في فتح القدر يقتضون هذا ان الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجتماع مرة والا لما انكر
 ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفا فان هذا انما يدل على اتفاق راي امير المؤمنين
 لا على اتفاق اراهم الكل قول ابو عبيدة الغيا لا يدل عليه لان الجماعة تفتح على ما فوق الاثنين ولا يقال احب الي ولم يقل رانك وحدك خطا
 قطعوا ما رجع امير المؤمنين عن هذا القول فاعله لرجوع رايه اسلي ما كان اولم يرجع لكن ارجع بالثبات على ما كانوا عليه كراهية
 ان يفتقدوا من راسه مجتهد التزموه على انفسهم ففهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين
 اما فارقا للاجماع وشانه اجل من ذلك راي الان الاقرار من شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا توجه اليه ما قال ابو عبيدة
 فافهم ولا يعبدان يقال المقصود من الاستناد والقدر الثابت فيه كانت لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثية
 كونه في طبقة عليا فاسع استبعاد في حرة مخالفة الاجتماع والرجوع بعده فتأمل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجح من المجتهد
 بعد الاجتماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز حرفة فوجب عدم اعتبار قول من مات من مخالفتين في الاجتماع اللاحق
 لان البات على كل الامة فيكون اتفاهم حجة قلنا قد يمنع بطلان الالزام ويلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كانت
 فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثية لان قوله اي قول من مات حي بوليده فهو كبقائه اسلي كبقا الميت حين الاتفاق
 للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لمحتة فتأمل مسكلمة اتفاق العصر الثاني بعد استقرار
 الاختلاف في العصر الاول متنوع عند الاشوب والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام احمد بن حنبل والامام
 انه واقع حجة وعليه اكثر اخفيتها والشافعية فلما على الوقوع اجماع التابعين على جواز منعة العمرة اسلي الجمع بينهما
 باجماع واحد او باجماعين في اشهر الحج والفتنهما يطبقون القرآن على الاول والملتقى على الثاني والمهم جري على الاطلاق
 القديم وقد كان امير المؤمنين عمر و امير المؤمنين عثمان بن عفان عندهما من امير المؤمنين عثمان بن عفان في الصحاح فمسير
 في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنهم من ائمة وعن الجمع بينهما
 علما راسي على اهل بهاء ليك بمجرة حجة وقال ما كنت لادع سنة ابني صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بقول اخذتم الروايات

[illegible]

لا ينفك الاجماع عن
البيت

الاجماعين بطل قلنا لانهم انما يتوحدون في اجماع فان كل ذنب يوجب اهل بيته به يوم يجرم منه سب آخر لا يقول بالتوحد احد وفيه متفق فان المراد
 بالتوحد معكم كون السكنة اجتمعت في وقت واحد ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التوحد اجماع فمتفق بعدد وجوده فاطلع
 كما عرفت ان القضية عرفية ومقتضية بوضوح عدم القطعية ثم اذ لم يسل منقوض بطور النص القاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص
 فلا يكون النص موقفا من سبوح امتناع الاجماع بل يسل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل بقرعة اتفاق الكل ولم يحصل
 اتفاق الامة لان القول بالبيت عبرت عما يقوله الخالف السابق باق بدليله فلا اتفاق فاقولت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع
 بعد ان وقع الخلاف ولم تستقر قال قيل الاستدراك ليس بقول عرفي فادع شرعا بل هو نظر بحيث الاصا به القول قلنا لا نسلم بقا القول بل لا يجازي
 مسيت حتى لا يجزى اهل بيته بالاشياخ هذا يجوز ان الامة كانت لان المقام التبع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فانهم واما اجماعهم بعد افعالهم
 انفسهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستدلال ان كونه حجة الظاهر لان سقوط القول الخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مبدية وبعدها
 قبله يرجعهم لان رجوع المجتهد مسيت بقوله فلا ريب بهنا في تحقيق الكل لا ينفك مسكلمه لا ينفك الاجماع بابل بسيت ومدهم لانهم
 بعض الامة والعصمة محقة باجماع كل الامة خلافا للمشيقة لا دعا بهم لعصمة شيعهم ومدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم وحمله الكلام ولا باس بنا
 ان تذكر تبدا منه بطور هذه الفقرة كملنا يقع احد في مجلس وصلنا انما علم ان العصمة قد يطلق على الاقناب من الكبار والاطلاق البنية
 الذاتية ولا شك في عصمتهم لهذا المعنى لا يتراب فيه الاسفيه فالعريقة الاسلام عن عهده وقد يطلق على اقناب الصغار مع ذلك
 الاقناب وزجرا ان يكونوا مستعملين بهذه العصمة وقد يطلق على عدم صدور ذنب لاحد ولا سهوا ولا خطا ومع ذلك عدم الوقوع
 في خطا اجتهد في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فم قالوا اهل البيت معصومين عن ذلك كله من انواع الذنوب
 انواع الخطا ويدعون ان قولهم يقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الدواعي التي يتبعهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله و
 اصحابه وسلم كنسبة الانبياء العالمين على التوراة الى موسى عليه السلام ولعلم الجوزون امتناع احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا
 بهذه الوجه مختلف بالانبياء فيما يخبرون بالوجه او يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطا وفي اجتهد بهم فم
 يصيبون ويخطون وكذا يجوز عليهم الزلوس وقوعهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما علق من سيدة النساء معنى الله عز وجل
 من حبرنا خلقنا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من جهة الميراث والاذنب فيه ثم اهل البيت الذين
 اختلفت في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيد شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله
 الحسين رضي الله عنهم ويدعون اليهم عصمة بعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام اجمعين
 محمد بن الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي بن موسى الرضا والامام محمد بن الحواد
 بن علي والامام علي بن محمد العسكري والامام الحسن بن علي العسكري رضي الله تعالى عنهم لثامنا تو اتر من الصحابة والقبائل
 من انهم كانوا مجتهدون وليفتون خلافا ما ائتمى به اهل البيت ولم يكره ولم يعيب احد على احد بل لم يخطا احد من مخالفتهم
 اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بحد اجتهاد من قال بخلافه وهذا الضيف علما ضروريا بان كل واحد من الامة
 بل القلة من اياهم ائتمى من الصحابة ومن بعدهم كانوا عالمين بعدم العصمة عن الخطا والاجتهاد في الم تركيف رو
 بن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة اصحاب المتوفى عنهما زوجها وقال نزلت سورة

الاقبال لم يأت بشيء اما اوله فلان الحديث ينفى والظن لا ينفى عن الحق شيئا ولا ينفى في العقائد لاسيما اذا كان معارضا للاجماع
قاطع واما ثانيا فلان غاية ما يلزم منه الدعاء باذباب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يسكون بقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم الى تارككم فيكم ثقلين ما ان يترككم فيكم ثقلين ما ان يترككم فيكم ثقلين ما ان يترككم فيكم ثقلين ما ان يترككم فيكم ثقلين
الترمذي والقران معصوم فكذا العترة قلنا المنة ان تستمر بايقا حقوقهما وحق القران الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وسلمتهم
لن تفرق في موطن القيمة بين شيئين ولا يعيبان من ترك حقهما حتى يردوا على الخوض والاضور وهذا الحديث من راووا احدا لفظا مستثنى ولا يرد
ان اللفظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة الفتاوى ثم ان راوى هذا الحديث زيد بن اسر
فسر العترة ممن حرم عليه الصلوة فخل فيه ابن عباس وعبيد بن ربيعة وغيرهم لا يتصور ان لا اتفاق فاحفظوا ولا تزلوا منه فليست
لا فائدة في الاجماع بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل جهة قاطعة خلافا فائدة في اجماعهم قول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقيم
الجماع عليه على قول الواحد اذا تعارض كما قيل انك في الجملة احب وهذا لا يسمي ولا يسمي من جوع فان قول كل اذا كان مفيد للقطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء ايضا لا يصح وقوع التعارض والاجتماع النقيضان في الواقع الا ان جوزوا
تساخ قول المقدم بقول المتأخر وهم ح من اعطوا الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان اخر على بطلان القول بعصمة لان التعارض
في كلاهما ثابت وقول بعضهم بخلاف قول الاخر في العمليات وليس كل منهما مباحا للتناقض فاحد ما خطا فلا عصمة وتجهلون
عن هذا الحمل احدهما على النقيض وهذا مما يفكك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة تاركين كون كل ما كانوا هم حكم الله قطعا
والاتباع واجب والمخالفة حرام فامى فرق بينهم وبين انبياء وبنى اسرائيل وهل هذا الاقرب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا بعصمة
فوافقوا على اهل البيت لا شك انهم فسر ادعواهم اهل البيت براؤنه سيعلمون عند انهم كذابون على اهل البيت اعادنا الله منكم
وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بلهذين هيسري المؤمنين الى بكر وعمر عن الاكثر خلافا للبعض ولا يتبعوا بخلفاء
الاربعة خلافا لاصحاب الامام وبعض الحقيقة منهم القاضي ابو حازم فرواوا على وذى الارحام في خلافة المقتصد بعد ما تضمنه ببيت
المال شمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوى الارحام عند عدم ذوى فروض والعصبات ولما روى عليه الامام ابو سعيد
احمد البرقي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاة لانه في حجة رافيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء ببيت المال اجاب لاحد
هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فاقبلت يجوز ان يكون الابل ان الخلفاء را على رتبة من غيرهم
فخرج قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينعقد القضاء والادل فان هذا الترجيح مطلقون ولا ينقص به القضاء فلا بد من حجة قاطعة وقوية
الى القطع قالوا كون اتفاق شيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا بالذين بنا
بعدي ابا بكر وعمر واداه احمد فحاشا لفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
 وآله واصحابه وسلم عليكم شيعتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضوا بالانوا جرداه احمد فحاشا لفتهم حرام قلنا هذا خطا
للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان لا يمتنع الاتباع لاحصاء الاتباع فيهم وعلى هذا الامر لا باعة والندب واحد بين
التابعين ضروري لان المجتهدين كانوا ائمة القوم والمقلدون كانوا ائمة القوم وانما لم يترك عليهم احدا الخلفاء انفسهم ولا غيرهم فمضى حجة قاطعة فيهم
وهذا اندفع ما قيل ان السجاب نيا في هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من خبر الراي لا حاد فلا يفيضان القطع فلا يكون اتفاقهم

المؤمنين ولأنه اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اي كما انهم تكلموا بالعدم الفارق في دلالة الاصل فالتفصيل
 في نفسه ونحوه اي سلكه الذين مع احد الزوجين خلافا لاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
 ممنوع اذ عدم القول بشئ ليس قول بالعدم وهو ليس قول بالتفصيل بل سكوت عنه فمخرج بان كناية الحكم مطلقة
 بفسخ الكل او عدم فسخه فما اجمع عليه الفريقان والتفصيل بما فيه فانه مبطل لكل حكم وجعله سببا متعده للاختلاف
 الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتخذت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان موافقا لما فيها اذا
 اتخذت وكان الثالث رافعا للجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعهد وفي المسئلة نور رافع
 للاتحاد وجعله مسئلة متعده ليس خروجا عما بيننا من سبب بل جعله مسئلة متعده خلافا لاجماع لاتفاق الفريقين
 على الاتحاد بوحدة الجماع وهو يضر احدهما بقاء الكلاخ وذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قد مر ان فيه للصحة ان قوله لا
 ينفذ ثم المذكور في كنفنا على التفسير في الحب والعنفه عدم قدرة اشعروا على الامساك بالمعروف فلا بد من التمسك
 بالاحسان وهو لا يتناول ما سواهما وايضا العيوب التي في الزوجية يمكن التخلص الزوج عنه بالتطليق فلا تقر له سبقت الكلاخ
 وعدم فسخ القاضي اياه فاقضهم واما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعد
 قلما حدث الالاتفاق على الانكار فلا يمنع عن الاحداث منقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضا ولكن ينبغي
 ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتذار به فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
 اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر استدلال بلزوم خطية كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم خطية
 كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه خطية كل الامة وهي باطله واجيب بان الممتنع خطية الكل فيها اتفقوا عليه لا الخطية مطلقة ونفس
 خطية فيما اختلفوا فيه وهذا لا ينفي من الخي شيئا فان دلائل امتناع الخطية عامة كيف لم يمنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
 مقصود الاستدلال بالدليل العقلي والافيج حاصلا الى الدليل المذكور بقا فوجوب الخطية في كل عصر
 انما علمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتأمل فيه اصحاب الاحداث قالوا ولاختلافهم في المسئلة دليل انها
 اجتماعية عندهم والامسا اختلفوا قلزم التسوية فيها كل قول فلا يمنع من احداث ثالث بوجوه التسوية قلت ذلك انه تسوية
 كل قول لكن تبطل تقر اجماعهم على احدها واما بعد اجماعهم فلا تسوية كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسوية اجماعهم في بطل
 التسوية وقالوا انما لو لم يجر لم يقع من غير كيد وقع ولم يكر من احد ولا نقل وشتهر من الناس قال الصحابة اي جمهورهم
 للائم ثلث ما بقي فيها اية في الزوج والزوجة من نفسها وقال ابن عباس ثلث الكل فيها ثم محمد بن سيرين قال ان الزوج
 اذا كان مع الامة فلا ثم ثلث الكل كما بن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلها ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة
 كالصحابة اي لقولهم وقال شريح بالعكس اي للائم ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا ولا لا نسلم عدم
 التمييز لزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفى للدواعي على النقل فيجوز ان يكون التمييز
 منقول لا بما دونه ولم يشتهر قلنا ما خيرا يجوز ان يكون الاحداث لهذه القول قيل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
 وشريح كانا معاصرين للصحابة وكانا زاهما في الفتوى فيجوز انهما كانا في فتوى الصحابة ولا بعد فيه وقلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم يتجاوزوا عن قولين ولعل من ذهب جميعا الى اختصاره ما بهي لكن لم يشتهروا قلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزا جان انها مستقلة
متخارجاتان حقيقة بعدم وحدة المال او حكم بعدم وحدة الجاه لا بد لكل من شئنا وابن سرين فارقا اقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم التفصيل منها اي الزوج والروضة بناء على وحدة الجاه بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو بل في الامام من ثلث الكل الى ثلث
الباقى ام لا فالمسئلة متحدة حكما بما استدل به اجمع على دليل على حكم او تاويل في سمع جازا احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الأكثر الا اذا اطله اي البطلان في الحديث اجمع عليه خلافا للبعض لنا او لا احداث دليل او تاويل لكان اجتهدا لم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولنا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس لعدم القول بل دليل او تاويل اخر غير ذلك لانه قول
بعده بخلاف التفصيل في نحو نفع بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض كطية الحكيم اللذين لم يتجاوزا عنهما
لنا تاويل لم يجز احداث احداهما لم يقع من غير غيره ووقع في المتأخرين لم يزلوا يخرجون الادلة والتاويلات القوية على اجمعوا
عليه من الحكم ولم يتركوا عليهم بل عدوا ذلك فصلا في مقسم المانعون قالوا او لا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل غير غيره ووقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافا ومن ثم لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع الا انه غير سبيلهم ايضا وليس لهم سبيل اقول على ان لو منع كون الدليل سبيلا فهو مراد في النص بل سبيل المراد هو الدليل
لكن سبيل في الجواب قال له تعالى في سبيل الله لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا
فالمعنى بما هو ليس معروف فالدليل المحدث ليس معروف فيكون بالمراد من قوله تعالى لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا
ويزال دليل ليس بمعنى فجزا احداثه اقول على ان يجوز الاحداث امر فهو ما موربه لانا انما نطلب ما لم يعلم فان طلب العلم ما موربه
فيكون معروفا والتفصيل فيها اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم لعدم التفصيل فيكون مبطلا لا علم فلا يكون ما موربه بل
منهيب وقمع عموم المعروف فانه من البين انه لم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا لولم يردوا
حجة الاجماع فان الترجمة والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يتبعي معروف ولا ينهي يومر به او ينهي عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعتراض عليه بان الترجمة لا تقتضي اصالة الحق والحكم مستخرج وان كان خطا وليس منه بها عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فقلنا ان المتبادر من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون اجمعوا
عليه معروفا وخلافا منكر او خطا بما هو خطا ولا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا المقرر حسن لكن يرد عليه ان
هذا التاويل مطلق لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب اشفاهي لا يتناول الامور الدينية من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص قتال فيه حكمه الاجماع الا عن شئنا شرعي على الاختار خلافا للبعض لنا او لا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذا ليس منها دليل غير الاتفاق فيقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلم يردوا لولم يردوا لولم يردوا
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطا ولا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطا في الحكم
المفتى به بل الاجماع ما شير في الاصالة وجيب بان حجة الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهدا فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من انحاء فان الحكم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المجتهدين
من هذه الامة المرجحة لا يكون على خطا وسواء قالوا بالاجتهاد ادام لا تكسر ما لهذه الامة فالادلى ان يقال ان الفتوى لا عن

وليس لما كان حراما لا يتجر عليه عدل ولو اجتمعوا في ما سلف فلم يبق اجماع ولا للتكثير فلا اغتداوا بقولهم فانهم ولنا تأييدا
 الاستحصال عادة اتفاق الكل لا لادعاء فلا يوجد اتفاق من غير دليل على طعام اسسه كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
 واحد لعدم الداعي وتجويز العلم الضروري اسسه يردش العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او لو فقههم للصواب بان يقع
 في فقههم ما هو صواب اجماعا فقلت حاشا العلم الضروري ليس بعيد فان الادبياء الكرام يلهون باحكام وحقائق ومعارف
 بحيث لا يتطرق اليه الخطا واصلا فلهذا لا شك في حدود العلم الضروري فيهم ولا ينكره الاسفيسه لانه ان كان حجة فلا
 دخل للاتفاق والاجماع والا برهن دليل شرعي الا ان يقال ان حجة شرعية بالادعاء والامام الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
 وارثك كل ما يستوفى والمترتب عند التوفيق يستوفى القبول في الشا والجميع من غير مستند قهرا ولو لمزم المستند
 طامنة الاجماع او يفي مستند فمنا آفة القاطنة المتكبره بما كان طامنا فيجب ان يكون مستندنا ومن ههنا فرب
 بعض الحقيقة الى قطع عدم طم اسند الاماكان للاجماع فائدة وائس الشبه لا بالافادة ليست بمنجزة فيه بل لعاصد
 الدليل بدليل من الفوائد ثم ان يعلم له تم دل على عدم تحقق اجماع ما عن سنت قطعي وهو خلاف مذهبه ايضا بل خلاف
 الواقع فانهم مسلمة جاكوان مستند قيا سا خلافا للظاهره وابن جرير الطبري فبعضهم منع اجاز عقلا وبعضهم منع الوقوع
 وان يار عقلا والاحا واي التبار الاحا وقبل القياس اختلافنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سند الا الطنية والا
 فهو حجة من حجج المدعى وليست الطنية مانعة كطال الكتاب فانه ظني وقايق سند الاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
 وهي مخالفة العامة على امامة الصلوة فليل ضيكة لامر دنيا فلا نرضاك لامر دنيا فاني التيسير قال ابن مسعود وما
 قبض النبي صلى الله عليه وسلم آله وصحبه وسلم قال الانصار من انا امير ومنكم امير فاما هم فقال التيسير فسلمون ان
 رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ابكر ان الصلوة بالناس فابكر بطيعة بالنفسه ان يتقدم ابكر فقا لو انغوز ما بعد
 ان يتقدم ابكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن عيسى المؤمنين على قال له قائل حدثنا عن ابى بكر قال ذاك رجل
 اعاد له الصديق على لسان جبريل خيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لدينا فترضا له دنيا ما قيل في التخر فيه نظر لانهم
 اثبتوه باوليان من تقدم في ادويني فاو لى ان يتقدم في دنيا وي وبى دلالة النص لا القياس فانه تمنهج النص ودونه قول
 لانسلم اولوية الامامة فان رجلا يكون اولي بامامة الصلوة وون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
 ما يكون فقههم الامامة في لغة الامامة ففهم المنطاقة ممنوع لتوقف امير المؤمنين على وغيره والقائم على عدم النص في مخالفة
 فافهم في شي فان صلوة امير المؤمنين الصديق الاكبر لا امامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان محتم في الاولوية من الصلوة
 والشك ان من كان اولي بامامة الصلوة فانه يكون افضل ومن هو افضل اولي بالامامة الكبرى فاندفع الاول والامر
 بالتقديم فيما كان بهم وموجبات الصفات الكملة الفاضلة يفهم منه عرفانه اولي في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
 توقف امير المؤمنين على فلم يكن شبهة في اولوية بالامامة بل لما مر فمهم ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالة ان يكون
 طنية واما قولهم ان النص من عند النص جلي على هذا وان ان امره صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياه بامامة الصلوة
 كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما بينه فاني صحيح مسلم ادعى ابكر ابكر حتى كتب كتابا في اخا فدان تنجي

ممن ويقول انا اولي رايي القدر المسمون الا ابا بكر وفي رواية انا ولا يابى الساء قال ذلك جوا بما قالت ام المؤمنين
 ابو بكر لا يمكن نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمرو بن زيد ولا لغيره على ان تقديمه للصلاة لئلا يقول احدنا اولي رايي بالامامة
 فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين عليه السلام كرم الله
 وجهه وولاه آل اكرام حين ثبتت امير المؤمنين ع في شربها الرجل يرى ان تحده ثمانين فانه اذا شرب كره اذا سكر لم يزد الا
 افتراء فارسي عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان
 كل من شرب قطعاً ووطناً فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم تثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المنطقه
 كالامة فاعطى ما يقضي الى الشئ حكمه كمقتدات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقضي اليه وفي الشبهة
 انه قياس الشرب على القذف بجواب لا يستدرك فيه انه يلزم ان ثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجواب لا يقتضيه
 الخاص فاما ما قيل استنداعم من المثبت لان الشئ ربما يكون مستنداً ولا يكون مثبتاً القطعي سنداً فاني فان لم يستند
 لا يكون مثبتاً للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتاً للحد عندنا وضح مستند الحد وذلك لان الاجمال رافع للشبهة المانعة
 عن اثبات الحد فاحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم الثبوت قض بين الكلامين بحدود ولا يثبت بالقياس
 والقياس يصلح سند للاجماع لاثبات الحد وكما في التقرير وهذا اليمين ولا يغني عن جوع فان الفتوى المسك كان حراماً
 من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المتيقن او من غيره وهو مفروض الاتقاء وان قيل
 القياس ليس مثبتاً بل ظهر قللت الكلام في هذا الاظهار فان بحقيقة يمتنعونه سنده ودبل يقول الصحابة جمعوا بهذا القياس
 على حد الشرب فاثباته على جميع عليه ولا مخلص الا ان ينبغي كونه قياساً وليقولوا انه حكم بان هذه المنطقه قائم مقام المسألة
 بالسلع فانه قد ثبت اقامته في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فهذا نقل بخلافه فاما ما قيل في
 المنكرين قالوا اولاً لو وقع القياس مستنداً لكان من غير وجه الفقه بآثارنا جواز مخالفة قلنا لا نسلم الاجماع على
 جواز مخالفة مطلقاً بل على جواز مخالفة قبل الاجماع اقول لا بد من علمنا ان القياس مستنداً لاجماعهم عليه قالوا ثانياً
 القياس خالف فيه فلا يخلو عصر من نفسه فلا يثبت على بقية الاجماع فان لم يثبت في الاجماع فانه لا يستدل به فان الاستدلال حادث في القياس فلو علم
 عن نفاة وايضا لا يدل نقوض بالعموم فانه ايضا مستند فيه على ان عدم انحدارهم بعد تسليم الامتلاء من القديم ايضا فانه يجوز ان
 لا يقي في عصر من تميزت به بغيره تامل فيه والاولى ان يقال ان عدم مخالفة عصره لا يثبت به نفاة ولا يلزم ان يكون الامامة
 ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من لم يستدعه او غير محتجب به فافهم من هذا الجواب انه لا يثبت بالقياس
 متفق سمعوا وان جاز عقلاً ولا يتصل بجواز سمعوا ايضاً ولا خلاف انما يثبت في الجواز بشرط القياس واما عند قسب السعة فلا
 والقيمة انما يقوم على اشتراط الناس حتى لا يمتنع من يقيده انه لا يمتنع من يقيده انما يثبت في القياس فانه لا يثبت في القياس
 عليه واعتبر من بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منسوبة والحق في الامانة انما هو من الامانة لا من الكفره وانما هو من الامانة لا من الكفره
 بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعاً ان امتنانه به لا يثبت في القياس المستند في الشرح ان زوال اسم الامانة
 لما كانت بالارتداد كان مستأخر عنه بالامانة فانه لا يثبت في القياس المستند في الشرح ان زوال اسم الامانة

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
 ودون الزمان كما لم يزل من بيانه خلاف العرف واللغة فالصدق اسه صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا ما قيل
 ان صدق وصف المحصول لا يجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند المنزلة من فعدم صدق الامة
 حين الارتداد غير صدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح ساطقة بعدم اجتماع
 وصفي المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لاينا في السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هي ان امته لا يجتمع
 على الضلالة مادامت امته فلا استحالته في صدق هذه القضية بل لما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والصيغة
 لاينا في زوال الاسم الطين اي صار حبرا فعدم نفاته ظن لاينا في صيرورته حبرا ونيا في العصمة بالازمنة
 للامة لزوم المعلوم للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرونها مرتدة منافية للزوم العصمة فتأمل فانه دقيق وفيه كلام
 فان لزوم العصمة انما هو للامة مادامت امته فصيرونها غير منصوبة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لاينا في في العصمة
 المصولة لكونها امته وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتأمل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث في
 متظاهرين معروف عدم ضرورة الامة ضالته في زمان ما لم يجد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن
 عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصاة من اتى يقابلون على الحق
 طاهرين الى يوم القيمة فيقول عيسى فيقول تعالى صل لنا فيقول الا ان نعصم لبعض امركم امته لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
 هذا النجوم الاستدلال سئل الحق ان مثل قول الشافعي دية اليهودى الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعني ان
 الاقوال في تحديد الشيء فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا لبعض والدعوى ضرورية وانما الاكتم كشف شبهة الخصم
 فقال الامة اما قابل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فثبت على كل تقدير انه لا يرد في قول
 الكل فهو صحيح عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدون فلا يجوز التقيص عنه مادام لا عليه
 فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر فثبت لان المفروض ان الدليل هو الاجماع وانما حصل القائل بالانكسار في
 الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فافهم سئل الاجماع الاحادي اي المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في المختار
 خلافا للفرق الى الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض يخففيه ومثل ما قيل فانك عليه السلام في ما اجتمع اصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شيء كاجتماعهم على محظوظة الاربعة قبل الظهور الاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الا
 في التيسير قلنا عن بعض شروح التحرير كذا الورود المشايخ رحمهم الله تعالى والله اعلم بنعم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
 اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهور على حال من ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التثنية اولان الظاهر من هذا الاجماع الاكثر تأمل فيه لنا ولا نقول الظني
 احادنا كخبر الماول مثلا موجب للعمل قطعنا لقطع المنقول احاد الذي هو الاجماع اولى بان يوجب العمل به اظاهر جدا وقاوا ثانيا انه ظاهرا
 لافادة الظن بالضرورة كاجز المنقول احاد اوقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن حكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب حكم بهذا الاجماع اقول هو
 اى لفظ الحديث للدوام والاتفاق اى عادتنا ايا ان نحكم بالظاهر وذلك دليل الوجوب والالهم يدم ولم يتفق فانفع

ما في شرح الشنوت انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما يلزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فثبت وجوب
 اذا الكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجة قال بوجوب العمل ومن لا قال بحجة العمل فكل متفقون بالاجماع
 على انه ليس جائز العمل واذا بطل العمل بحجة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فثبت
 الاقول بالوجوب فاقول بوقوف على صحة الكاين بقوة على القول بالوجوب وارجو ان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام
 فيه فتأمل فانه دقيق وقد استبعدا فائدة هذا النقل الظن بعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جملة متشركه
 في سبب العلم كالمعنى الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره
 ولا كذا لك الذين كثر داغية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول اكل ما بل قد يكون في واحد في بيته فلهذا
 اخرى في بيته فيمكن ان يكون عند فتوى واحد اكثر من غيره ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولنا منهم او باقارا
 منبهة موقفة للعلم والظن فانه قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطالع اكثر من لكن لم يفتوا لعدم
 توفيقه او ادعى فيهم وما في التقريرين دفع الاستبعاد بعد التناقل فخير فيه الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما لم
 الملبى به فانه غير مقبول مع كون التناقل عدلا فثبت برقم الحق ان المسئلة بيئية على انه بل يشترط القطع في الاصول ام لا
 فمن شرط القطع لاقتبال هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تأمل
 فان ادلة حجة الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الراجح فيفيد الحجة ايضا فافهم مسلمة انكار حكم الاجماع القطعي وهو
 المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه فغير عن اكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى
 خلافا لطائفة قالوا بحجة وان كان قطعي لكنها نظرية قد خل في حيز الاشكال من خيرة الظهور كما بسطة ومن هنا اي من اجل ان
 انكار حكمه ليس كفر الم كفر الروافض مع كونهم منكرين بخلافه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد
 انفتحت عليه الاجماع من عقار يتباب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع
 كفر واما عند من يرى انكاره كفر افهم كفرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى يقبل
 شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان يبطل في فتح القدير
 في مسئلة ائمة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روى عن الامامين الهامين الى حنيفة
 والشافعي من عدم جواز صلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعم هؤلاء لانهم يمسكون الجماعة والائمة فلا يندون
 الصلوة الله تعالى عند ائمتهم ويفتد ان النية بطل صلواتهم فبطل صلوة المقتدين ولان يعتمد لما اشتدت
 ان وصل قريبا الى الكفر او رثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من قتلهم
 وفي البحر الرائق حق بتفصيل يبلغ ان تكفير الروافض ليس نهيا لا تمتنا المقتدين وانما ظهر في اقواء المستأخرين
 فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدنيهم اوقع فيما اوقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعمنا منهم انه دين محمدى وان كان زعمهم هذا باطلا
 بيقين غير مشوث باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر
 والتزام الكفر كفرون لزومه واما انكارهم الجمع عليه وان كان انكار جلي ونشأ من سفاهة لكن ليس انكار اوسع اعترافهم انه

در

مجمع عليه بل ينكرون كونه ككثيرة نشاءات لهم وان كانت باطله في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليه السلام
 انما بايعت بغيره وخوفا وان كان بذلك زعمهم منهم باطلا مما يفكك به الصبيان و امير المؤمنين على كرم الله وجهه بري عن نحو هذه
 التقييد الشنيعة والله هو بري لا ريب في انه بري فمنه شبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جرد عليهم الوساوس الشيطانية
 لكنها مانعة عن استكفيرة انما الكفر انما راجع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وبل هذا الاكراه اذا انكر المنصوص بالنص
 القطعي بتاويل باطل وهو ليس ككفر كذا اذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون بالاجماع قطعا
 من فضائل امير المؤمنين على كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانهم وفضائلهم ثابتة كالشمس ومجمع عليها جانا قطعا
 ومن انكار حقيقة المسلمين وذواتهم ويجوزون قتلهم ونهبهم وقدر روى الامام محمد بن امير المؤمنين كان لا يمنهم
 عن الصلوة في المسجد وقال انما استلهم عن المساجدين كرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم
 والصلوة والزكاة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا
 فالتمثيل في المذاهب التكفير وعدم استكفير ثلثها التكفير انما نحو الصلوة والا لا تخاف في المحقر ليس اذا لا يليق
 بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفر اقال الامام فخر الاسلام اجماعا بصحة كماله انما في كبر جابر
 لفظ الشريف بهذا فصلا الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل في كفر جاحده في الاصل
 ثم هو على مراتب فاجماع اصحابه مثل الآية والخبر المتواتر ومثل هذا الاجماع في التحسير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين
 اما الصديقين بعد المرسلين فضل الاولين المكرمين ابى بكر بن ابي بكر رضى الله تعالى عنه بالاجماع على قتال مانع الزكاة
 مع سكوت بعضهم فرغم ان الاجماع السكوتي يفرك مع ان جهة مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصح كفاؤا في الشر
 مطابقا لما صرح العلامة النسخ في المنار والحق ان السكوتي ليس كالكذب واصل مراد صاحب التحري تسوية السكوتي
 الذي علم بقرائن الحال ان سكوت من سكوت لاجل الموافقة عملا قطعا مع القولى والسكوتي على قتال مانع الزكاة
 من هذا القبول واجماع من بعدهم كالمشهور في فضل جابر الامام في خلاف كالاتماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيقه نظن
 وكالمشهور احاد اولفظ الشريف بهذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا اصدار الاجماع مجتمعا في المسائل
 كان كالحجج من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع اصحابه فاما بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم
 بحيث لم يبق فيه خلاف ثم اجماعهم قد استقر خلافتهم سابق ووجوده بان اجماع اصحابه غير مختلف فيه هم سلالته اهل
 اهل المدينة والعقرة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماعهم بعد استقراء الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقراء
 الخلاف ققوى فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اول فلان هذا القصة كغير الروايات مع قبوله شذوذا ثم بان رواية الخوارج
 ان لم تدع الى دعوتهم على ما هو المشهور من غلبة واما ثانيا فلان الاول الدالة على تحية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع
 ثانيا فلان الخلاف لا يخرج لقطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين بصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروايات عن القطعية وكذا
 فضيلة امير المؤمنين على كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شذوذا وضعفا فلا ترجح للاجماع على آخره واما راجعا
 فلا ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض ما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقضت عصرهم ولم يبق

أحد ما أجمعوا عليه هذا والذي يظهر منه العبد في تقرير كلام هذا الخبر الأمام وان كان أمثاله عن فهم ما أودعه مؤلف من إلهام قاصرين عن مقتضاه
قد سهره ان الإجماع مطلق في القطعية كالاتية والخبر المتواتر ومسلّم ان يكفر جاحده لانه انكار محكم مقطوع الا انه لا يكفر لعروض
عارضه وأشار إليه بتقييده بقوله في الأصل ولذا لم يكفر الروافض والنوازع ثم بين مراتب الإجماع قال لا على في القطعية إجماع
الصحيحة للقطوع اتفاقهم تنصيص الكل بحكمه او بدلالة يوجب انهم اتفقوا قطعا وبذلك اخرجهم جميعا من بعدهم وجه الفرق
ان يصح ما كانوا معلومين باعيانهم فقلقوا العلم بالبحث والتفتيش فاذا اخرج جاحده عد والتواتر حصل العلم بالاتفاق قطعا
واما من بعدهم فمكتشف ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقع شبهة في اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك شبهة لم تطلع على قوله الذي قلون
لكن لما كان هذا الاحتمال بعيدا لعدم وقوع الانتشار كالمع كونهما قليلين جاحده يكفي للحصل صوابه بنزلة الخبر المشهور الذي فيه احتمال
يفيد وصوابه دون درجة من جملة الصحة ثم الإجماع الذي وقع بعد تقرير الخلاف السابق حجية ظنية لاحتمال حيوة القول السابق
بالدليل وكذا الإجماع المنقول احاد الاحتمال في ثبوته وكذا الإجماع الذي وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعا على ان السكوت
الرضي لاحتمال عدم الموافقة فصارت هذه الاحتمالات الثلاث حجية ظنية كخبر الواحد صحيح والى هذا اشار بقوله واذا صار الإجماع
مجتهدا في أصله يعني لا يكون على حجية وسيل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فيه قطعا وهو الإجماع بعد استقرار الخلاف والإجماع الأحكام
والإجماع السكوتي مع عدم دلالة الدليل على القاطع على كونه بالرضا فافهم واكمل من الاجامات مقدم على الرأي والقياس
عند الأكثر من أهل الأصول لانه اما بنزلة الخبر المتواتر والمشهور والاحاد واكمل مقدم على الرأي مسكوكا قال حجب منا لا
إجماع في العقليات لان العقل هنا كافي في افادة العلم فلا حاجة الى الإجماع وبذلك لا يدل على عدم الحجية بل غاية العلم
عدم الحاجة الى الاستنجاع ككفاية العقل وقال جم سنا يجري فيه الإجماع ايضا كالشروعات وهو الحق لعدم اولية الحجية
الا يتوقف عليه اى الا العقليات التي يتوقف عليها الإجماع والالزام الدور في الامور الدينية كتدبير الجيوش
لعبد الجبار المعترى فيه قولان احدهما عدم جريان الإجماع فيه وهو قول البعض زعماء منهم انه لا يزيد على قول رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدينية لما قال انتم علم بامور دنياكم وانها مختار بالجماعة الإجماع
فيها حجة ايضا الى بقا المصالح التي اجمعوا عليها وهو الحق لعدم الادلة وليس هو الا كالوحي في الجزية والوحي حجة في الكل الا ان
انه صلوات الله وسلامه عليه وآله وحسابه كيف قال حين علم صلح الاحزاب على الشار وسشاره عشرين سبعة من صحابه
عساة فقال ان كان من الدنيا فممن لو كان من احدنا لكان لا يعطى الا اسيف فلم يسمع كذا في الاستيلاء
وا في المستقبلات كاشراط الساعة وامور الآخرة فلا إجماع عند الحقيقة يعني لا حاجة الى الاستنجاع به لانه ليس حجتها فيها
كيف لا والدلائل عامة لان الغيب لا يدخل فيه الاجتماع والرأي اول ما يكتفى به في النظر في المسائل وليس قطعي يدل عليه في
لا حاجة الى الإجماع في الاحتجاج والحق انه يصح الاحتجاج فيها ايضا للدلائل لان احتمال السجود هو كل منفسد
ما اجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا بوجود الاتفاق في تنفيذ هذا الإجماع لست اذ يفيد ذلك الاتفاق اصحابه بقواته فافهم
ان ان المستقبلات من الاخبار كالشروعات في الثبوت بالإجماع هذا ان الله يقول الحق ويهدي الى صراط مستقيم
القياس ودفعة انتقدت في انفس الثوب بالزجاج وقسم الخلل لانه في واثاب جميعه شافيه فيهم في ثبوتهم في التسوية

بمن يشيكن ولو كانت معنوا وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لا انه مشترك بينهما وهو اصطلاحا مساوات المسكوت
للمخصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الضرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون ساهوا
ولا بد في احكام من يقتضيها كونها غير مفهومة لغه لتلايد النقص بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا
للمساواة في الواقع الا ينظر المجتهد فان يحصل بظرفه فهو واقعي وليس عندهم مساواة واقعية قد يجحد بالاجتهاد وقد ينخطئ
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عنه مسم بل ينتهي بهذا النظر فلما بحثت اجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكن لما لازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم يسهل نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف الخطية
فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب قد لا ينال فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان التساوي
بالمساواة المساواة الواقعية ولو علم الى القياس الفاسد زيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساوات المسكوت للمخصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا يباس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على العمل
افضل المجتهد في معرفة تلك المساواة فتقبل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل المجتهد في استخراج الحق وهذا افضل المجتهد
قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب استة وقيل حل كل الشئ على غيره باجرا حكمه عليه مشككة وهو
الابي ما شتم المعتزلي وقيل حل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما باجرا مع وهو للقاضي ابي بكر الباقلائي
وقيل لانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر وهو الشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمشلية بهذا الاعتبار والابانة
بتمثل الوجدين وقيل بتدنية الحكم من الاصل الى الفرع علة متحدة لا يدرك بحجج اللغة وهو لصد الشريعة وقيل اثبات الحكم
الاصل للفرع مع تشريك الى غير ذلك كما قد يقال تنوع الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفصل
مساواة لان القياس حجة كيميئة موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفة ليعمل المجتهد ربما
يطلق عليه مجازا ثم في بعض التعريفات ابجاث وجوابات بطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه لزوم العلة ودرها لا ييسر مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبتت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاحكام بالانذار وجب بدونها كما اصلوة لما لم يجب معها بالانذار لم يجب بدونها والجواب اولاهما
من كونها من المحرود ولا تسمى بما قياسا لا محاراة ثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صرحا او كونا
والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في السروق يجب الرد قاتما فيجب الضمان ما كما كما انصوب فوجب الرد مشترك
فيهما وان لم يكن علة لكنه يضمنه فوجب حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة ما في التحريم القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المستفزة لانه المساواة في احكام حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في الحد
واذا قدرنا بالمساواة بالعلمية الضمنية والتجوز في القياس يكون هو حقيقة وهو شرط ابر الى ان صاحب التحرير لم يتقبل الجواب بالتجوز

الطراز

بل نقل الجواب بأنه مردود إلى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بأن القياس ح غير المذكور وأما الجواب بتحمل
 التجوز فهو وإن كان لا يرد عليه إلا أن يحصر قياس الدلالة قياسين ولم يقل به أحد قائل وعن الثاني بأنه كما ريد المساواة
 الأعم من تضمنية كذا إيراد مساوات عم من ان يكون تحقيقا أو تقديرا أو قياسا العكس راجع إلى الاستدلال بالملازمة والقياس
 لا ثباتها ففى المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فان لم يجب شرطا
 فيما لم يجب بالنذر مع أنه يجب بالنذر فوجب شرطا فيه فالمساوات هي هنا تقديرية على تقدير عدم وجوب شرطا فيه مثل
 المصنوع قال آخرو قال مثلا أو قيل كما يقول الشافعية ثبت الاعتراض عليها إذا زوجت نفسها من غير إذن الولي فلا يصح النكاح
 منها كما رجل لما ثبت الاعتراض عليه إذا تزوج بنفسه صحيح نكاحه فحاصله لصح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
 عليها وقد ثبت وإنما أختار هذا المثال إشارة إلى أن الجواب بأن المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه من ذورا
 بتفريق المناط والمناط مخصوص بالنذر لأنه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر أيضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واثق لعدم
 جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بأن الحكم مقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم ثم أضاف
 رتبة أحد في الأصل المحل المشبه به وهو المتعارض من الفقهاء كما فخر بل شرب في قياس النبذة عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الأصل
 ببلد دليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى إنما الخمر والميسر والأصاب والألزام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل
 حكمه فهو حرمة الخمر وكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبذة وذلك باعتبار الحكم
 بأن حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهذا أصل الحكم الفرع فانه يثبت به في نظرية الجهد وفتح الحكم
 لأصل غالبا وقد لا يكون نفسه عاكما إذا كانت منصوصة والتحقيق أن القياس حجية كسائر الحجج فركبها المتقدمان أو لا
 ما يتصلان به أركان ثانيا فانه أركان الأركان وهي الأربعة كما في قولك النبذة مسكر كالخمر والخمر حرام للمسكر
 النبذة حرام ما قول أكثر الخفية أن ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساوات في الخارج مطلقا لأن ركن
 حدادون الأصل والفرع فتدبر وحكم أي حكم القياس تبوت حكم الأصل في الفرع والنظن به بعد النظر لا يقطع به وإن
 طبع بمقتداته ومواده وبذلك اختلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقتداته وذلك لأن طريق الأصل فيه
 في فقه يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الأصل شرطا في حكمه وتأثير علة الفرع مانعا عن الحكم فلا يصل إلى الحكم
 له أكان برود عليه أن القياس انما يتبع بملاحظة أن كلما يوجد العلة يوجد المحلول وهذه مقدمة قطعية لوجب القطع أن كانت
 عليه قطعية وإذا جاز كون الأصل شرطا والفرع مانعا فمقدمة منع علة العلة وكان الكلام عند قطعية المقتدات قال
 وقطع يكون علة تامة وهي الانتزاع على تلك المقدمة رجع إلى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر في البش
 أن جوعه إلى القياس المنطقي أي شئنا فيه بل هو الحق بالتسبيل فإن جاء عليه يرجع إلى أن النبذة يوجب فيه الشدة المطربة
 حتى هي علة الحرمة وكل ما يوجب فيه علة الحرمة فهو مسكر من طريق الأصل فيه شكل اه لقطعي الانتزاع وإنما جازي الظن
 أن المادة من مظهرية العلة فإذا قطع بالعلية وجب القطع بالنبذة واعتبر بدلالة النص فانما انما يوجب القطع لكون
 له هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا أو لا من المقتضى يحصل القطع أيضا فالأولى أن يعني الحكم على أن مقتضى

فالعلم نفسه والله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحريم ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان خبرنا
واحد يقع مثلاً الاعتقاد ككثيره فانفسهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين لبعض اهل القربى بين الصحابة بنى
الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفيين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار واما استشهد عمار قال
صحت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول يقتلك الفية الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب
وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من عسار بن واوفاه ثم نساها ثم
محمد الاعرابي استيفاه وجعل يقول بلهم شهيد فقال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا شهيد
لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انك فئت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كيف نشهد له
ولم تحضرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا تصدقك فيما تاتيني به من خير السمار اقلنا تصدقك فيما تجز به
من ادوات ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فوجبه بقتل كرام الله الخليفة
الاختصاص فيهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي راسه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح البطالة ولم يرد ان الكرامة
لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يشترك انسان في كرامة واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد
من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له وانا يلزم او كان هناك غفوم اللقب والتحليل فيهم حل الشهادة لا يدل على
الاختصاص بل يجوز فهمه من غير من كل مسلم والحق ان هذا اجل واسمى يدل على الاختصاص حل الشهادة في الامور الدنياوية
بغيره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر ان كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم واشهر انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة يستثنى عنها فلا يجوز
الحاق الغير به واعتراض عليه بان تحليل المخصص جائز فكلما جاز تخصيصه بجو شخص من في طبقة او اعلى منه لتعديل الى الحق هذا ليس
تخصيصا لعدم التسامق بل نسخا لقاعدة عامة ولا يجوز تعديل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعظيمه فيما سوى هذا المخصص صحيح
من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء بمقول في الشهادة كمال الدين والفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة
من شرائط العدد ومطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالاسور على اي شيء عليه كاعتقل بشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يثبت
الرجال الولادة وخير القابلة من النساء فلما يشاء فليس قبول شهادة عما لا يعقل كما في شرح المختصر قد بر ومنه ترخص المسافر
فان العلة للرخصة اشتقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه
عند الشافعية النكاح بلقطة البتة خص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احل لنا لكاز واجلنا لاتي ائتيت اجوزون
واملكت دينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التي ما حرن منك وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي او للنبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى لا لزومه وقد حمل
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان معناه التملك بلا عوض فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام يختص بالملك من غير عوض
فخص كل اللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقة باللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحريم انما يبي عن الاختصاص
باللفظ التعليل بنفي الحرج لزوم المهر بقوله تعالى لئلا يكون عليك حرج بل لتعليل بقية نفي اختصاص المعنى كذا في المشية وعندنا يرجح

الخاص الى نفى المرفق وهو الحق لانه لا حجر في التجوز فانه تصرف لفظي مشترك فيه كل من هو اهل فحوا ورة فالعنى ليس بلازم لاي
 للفظ ارادة فلا يلزم من اختصاص العنى اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التصرير عليه ايضا فثابل ومنها اى من شروط الاصل ان
 لا يكون منسوخا لان الحكم تحصيل الحكمة وقد زال اعتبارا بانسحاب الحكم فلم يبق الاستلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
 ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع هذه الحجج انما تدل على ان القياس المبحث
 بهما هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
 وهذه الدعوى كما ترى غير مبنية ببيان اهلا وسهنا قالوا المنفى الاصلى لا يقاس عليه المنفى الطارى لان المنفى الاصلى ليس حكما
 شرعيا ثم ان امتناع القياس على المنفى الاصلى غير متوقف على ثبوت فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجرى القياس
 في العقلية اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلوكا لعنب قياسا على السبل مثلا بجامع العلالة
 لا يثبت عليه الخلاوة لا باستقراء بان يستقر كل ما فيه خلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان مقتضى هو الحرارة فثبت الحرارة فيه اى في
 الحلوكا لقياس وهو العنب به اى بالاستقراء لا بالقياس فلما اصل ولا فسرع هناك اقول لا سلم ان علية العلة لا يثبت الا
 بالاستقراء بل العقل قد يستنبط باثبات المناط في الاصل فقط بالسير وغيره من المسالك كما علية العقلاء من الحكم والحكم وقال
 في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل كفى في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الخلاوة للحرارة فجمدة عن
 محل مخصوص هو الاصل فهو كفى لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله فليست في المحل المخصوص من حيث لا يصلح قياسا
 فانه لا يوجب تقدير الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العمل الشرعية لان المخصوص فوجب علية بالنسبة الى محل مخصوص ثم
 يجرى من المخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل على ما في العقلية وثبت العلية بدليما
 فيتم تميم العلة كما في اشريعات بعينه فانهم ومنهما ان يكون لبيد اى حكم الاصل شامل لحكم الفرع والاى وان كان اثباته باقيا
 دون دليل الاصل حكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجاسع الكليل في حكم الروية ثم ثبت روية الذرة بخد
 لا يجرى الدليم بالدرهم ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت روية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
 علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه والاضاع القياس فيكون تطويلا من غير طائل فانهم
 ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرع الاصل اخر خلافا للحنا بلة الى عبد الله البصرى من لمختلة النزاع انما يجوز مع احتمالات العلة في الاصل
 قياسا او منور على التيم في وجوب النية لانه طهارة مشد وقياس التيم على الصلوة لانه عبارة مشد فكذا انتفاء العلة واما القياس على
 اصل هو فرع الاصل اخر بنا على اتفاقهما اى اتفاق العلة في الاصلين قياسا الخل على الزيت يجمع الوزن وقياس الزيت على
 السبع بذلك الياسع فافتراق على جواره لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولنا لا مساواة في العلة بين
 واصلها لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعله اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا يقاس بدون المساواة الحنا بلة والبصرى قالوا
 لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنفس او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
 في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعله وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بوجا بعيدا فان القياس المساواة
 في الحكم بالتساوى في العلة وقد تعدت واما الدليل فهو اامة دالة على الحكم فيجب انفسا لاثنتين مختلفتين في الاصل والنسخ

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع وانما وجهه فيه فثبت المساواة في الدليل ايضا فافهم هذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعاً مسلماً استدلال دون المقرض وانما العكس وهو ما اذا سلم المقرض دون الاستدلال فغاصد الاتفاق القول المشافعي قبل مسلم بالذمى تمكنت فيه شبهة بضم المساواة فان لم يصحوم الدم وكفر الذمى مبيح الا انه سقط بعارض الحد فلا يقتض كالمثقل فانه لا يقتض اذا قتل بل شبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالثقل لا يرد المشافعي وذلك اي غصاده لا اعترافه بطلان القياس باعتراف بطلان مقصد منه وهي حكم الاصل ولو اراد استدلال الا لزام بهذا القياس لم يتم وانما لان مسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزام ولا يديل على انتهاضه لزاما بعد اثباته العلة بطرقها ويجوز اعترافه بالخطأ في الاصل فقط او في احد جهات الاصل او العلة لا على التبعين فلا يلزم منه الا لزام بثبوت الفرع وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاض مطلقا ولو اثبت العلة بليها اقول لو تم من كين القياس اي الدليل الجدل في المركب المسلمات بتفيد اللا لزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطأ في تسليم احدى المسلمات ولم يبين القضايا المسلمة من تقاطع البحث بينهما وكل باطل على ما تقر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان لمسلم كالمفسر وض من حكم الضرورى لا يصح استناده فانكاره انتم من الا لزام فتح صحيح الا لزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او تسليمونها اي من شروها الال لكن لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظره لانه لم يذكره الخفيفة في كتبه بل ان لا يكون الاصل في القياس مركب هو القناعة بالحق اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل قياس في اثبات الاصل ومن ثمه يسمى مركبا وقيل بانما سمي مركبا للاختلاف في ترتيب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعا عليه الاخرى مانعا عليه لوصف الذي ادعاه وان سلم الوجوده في الاصل او وجوده في الاصل ويحتمل ان يقع حالا من فاعل المواضع المقدرا ومن فاعل يقول الاول هو الذي منع العلة مركب الاصل كالمشافعي يقولون لمقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء والورثة لا يقتل الحرية اتفاقا فيقول الحنفى لا نسلم ان احله في عدم قتل الحر بالمكاتب الرقيق بل جهالة استحق الواسل له قصاص من اسيد ولو رثه لاختلاف اصحابه بين عمدية وحريته فان كان عبدا قالوا لى سيد وان كان حرا فالاولياء الورثة فقال زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حسان ترك ما يفي بجماعته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقى عليه ربه لا يرث ولا يورث وكان على زيد يقول اذ مات المكاتب ترك ما لا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقى فما اصاب ما ادى فللورثة وما اصاب ما بقى فللمواليه وكان عبد الله يقول يودى الى مواليه ما بقى من مكاتبه ولو رثته ما بقى فان صحت علقى هذا بطلان لما قلنا لعد وجوده في الفرع والا يصح علقى منع حكم الاصل بظهوره فسادا كنت بنيت عليه ولا يتأتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للاستدلال بثباتها انما للناظره في الصحيح من المذهب خلافا لبعض الثنا هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علق به مركب الوصف كما في مسألة التعليق بالطلاق بالسكاح انه لا يثبت فلا يصح كونه نكاحا الذي اتز وجبا طالق فانه لا يصح ولا يورثه يقول الحنفى لا يعلق في الاصل بل التخيير فلم يوجد الوصف الذي علقه فان ثبت ان بطلان الا لاق اي الحاق عدم التعليق به والا لاق وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة نكاح التي اتز وجها طالق بل تطلق عند جواز النكاح اقول في هذا اي في مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع عليه التعليق لعدم الصحة الا لا معنى لمنع اصل منع وجوده فافهم وتيسر ما فيه وتيسر ما فيه

فما في شرح المختصر ان الثاني اتفافية على الوصف الذي يعيل لم يستدل حمل نظرا لا يصح الاتفاق فيه لان القياس في الاصل في
مركب الاصل يدبر الحكم على علة اي على العلة التي ايدى بها الخصم بنفسه وينفي عليه علة استدلال بها في الثاني يدبر على عدم علمه
ويقول عليك لو وجد في الاصل منع حكمه يقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علة الوصف طلقا للاصل كما عند استدل
او لقيضه كما عند الخصم في صحيح منع حكم الاصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة ايجابها للحكم المتفق عليه اي المراد بتسليم العلة تسليم
صحة ايجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة اي سلم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه فليس استدلال ان ثبتت وجودها
ببطلان ما تنقض عليه لانه معترف بصحة الموجب لان الكلام على تقدير تسليم الايجاب وقد ثبتت وجوده بالدليل فلزم القول بموجبه معلوله
لان المناظر تكون المناظر فلما انه يقول بما ادى اليه الدليل كالمناظر كذا ينبغي ان يفهم من هذا المقام لكن يجب ان يعلم ان فرض تسليم
صحة ايجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المناظر كيف لا و الخصم يقول لعلية وايجابه يقتضي ذلك الحكم فلا يمكن
تسليم ايجاب عينه وبطلان هذا لا تراه فيمنع ان يقول فاذا بين بالدليل عليه ما ادعى واشتبهت وجوده بدليله تنقض لان ما ثبت
بالدليل يجب للاختلاف به ولا مرد له فافهم بقى ان الارادة المذكورة وان دل عليه كلام الادمي ومن تبعه لكن ليس بلازم له في المشهور
بل في اكله تخلف والحق ان في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى استدلال علة في الاصل وبعد تسليم وجوده يمنع عليه ومنع حكم الاصل
وعلى هذا لا يحتاج الى تلك التكميلات الباردة ولعله المشهور ان هذا هو العلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الاصل مختلفا بينهما فحاول اثباته
بفرض بعد ترتيب القياس او لا ثم اثبات علة بطرقنا انما قيل لا يقبل هذا النحو في المناظر بل لا بد من الاجماع على الاصل اما طلقا
او بينهما وذلك لضم نشر الجدل اذ لا بد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا مثل ما لا بد لاثبات المطلوب في طول المناظر وكثيرا الى
والاصح القبول اي قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم يقبل في المناظر مقدمته فيقبل المنع وحاول استدلال اثباتها بدليل
لان المانع وهو تسلسل البحث وكثيرا الى اجمال عام في اصورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة لا بد منه للاصل المطلوب فيلزم
التطويل في المناظر والفرق بان في الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعي فيلزم تسلسل البحث بخلاف
المقدمات الاخرى فانها لا يستدعي ما يستدعي المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وايضا لا دخل لكونه حكما
شرعيا ان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غير قول الاول ان يقال لو اثبت الاصل ولا ثم قاس قبل اتفاقا فلما انعكس
وهو ان يقاس ولا ثم ثبت الاصل كما هو فينا نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فينا نحن فيه ونازلا كما اذا ثبت الاصل او لا وتبين
الطرفي ليس من باب المناظرين لعله ولما في شرح المختصر ان هذا هو العلم بالحقيقة فلا شاعرية فيه فافهم ليس منها اي من شروط الاصل
قطعية على المذهب المحتج به بل في الظن في العمليات كلها فكذا في الاصل خلافا للبعض زعمهم بان الاصل لو كان مطلقا لم يفتقد
بكثر المقدمات لم يفتقد حتى يحصل في الفرع وأشار المصنف الى دفعه بقوله وكونه اشارة الى ضعف بانه المقدمات التي يتوقف عليها القياس
لا يلزم ان يصحك ان الحكمية حتى لا يبقى في الفرع اصلا اقول بل لا يجوز الاضطرار فان الملازم واجب الثبوت عند ثبوت الملازم وان لم يلزم
لازم للظن المقدمات فلا يفتقد عند تقدمه ولا عدم المحرر بعد داي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما مستقلا بعد وجوبه على المذهب المحتج به
كقوله صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم حسن يقتضون في الحل والحرم وكل صاحب يد يدري الى الاشارة ووجه ان ادعى الحكم بالقياس الى
غير منصوص بطلان المذكور والتفصيل بوجوب تسليم بطلان ما عطف على ما استدل المصنف على ما اختاره بوجوبه بانه في هذا الوجه ايضا وقال

هذا هو العلم بالحقيقة

لأن القياس لم يفتقر إلى حكمه فالعدد كما يحذف فلا يبطل فيه فافهم ولعلك تقول إن المسكوت غير المذكور البتة وإذا اخذت المذكور وقع
سادسا فقد بطل العدد قطعاً وكونه هو القياس عليه حكماً أنه يجب ثبوت حكمه إياها لا يلزم منها أن يبقى خمسة خمسة بعد زيادته
يقول به عاقل قالوا ولي أن يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا يل بيقول في العدد
قد يكون لتعين القياس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منها ما يناسبه فافهم ومنها أي من بشرط اللبس كما في الأحكام
أن يساوي وهي علة علة الأصل أن يكون له حكمه بمرحلة الأصل من عين من له حكمه فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ والخمر
يتساويان في الشدة المطرية وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعف إذ لم يقصد المساواة في القدر أو جنس
من له حكمه كالأطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس ولك يجب المساواة
في الحكم من عين كالقتل بالمثل قياس عليه أي على القتل بالمعد في القياس يجتمع القتل العمد وإن عندهما فحين الحكم يعمد
إلى الضرع وهو قصاص النفس وكالولاية على الصغيرة في النكاح قياس على ولاية المال يجتمع الصغيرة فتعد بنفس الولاية
في الفرع وهو جنس تحت ولاية المال وولاية النفس أقول معنى كون العلة جنساً أنها العموم بما يقتضيه حكماً اعم مما في الفرع
والأصل فإذا اتنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعاً من الحكم مناسباً إياه كالجناية فانها بعمومها يقتضيه
المساواة وهي في النفس قتل وفي أطراف قطع فتعنت في كل منها واقترضت نوعاً مناسباً من الحكم وفي العينية لما
يقتضيه حكماً لا اختلاف فيه إلا بالعدد يستلزم المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعهما ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحريم إن له
في القياس لا يكون إلا عين ما علة به حكم الأصل فلا يكون المساواة إلا في عين له حكم ولو كان ما في الفرع جنساً لما
علل به الأصل كان جزءاً له فلا يكون له موحدة في الضرع وجه الاندفاع ظاهر ذلك الكلام في الحكم سواء أوجبها
فالسؤال إن الموجود في الضرع عين حكم الأصل ولو كان جنساً كان جزءاً للحكم والجواب معنى كون الحكم جنساً أنه امر عام
يتنوع حسب أكثر المحل فافهم ومنها أي من شروط الفرع أن لا يتغير فيه حكم الأصل كالشافعي أي قياس الشافعي ظاهراً
الذي كالمسلم أي كظواهره فيؤيد حرمة مع أنها في الأصل تنافي بالكلية بالنسبة وهي في الضرع موبدة غير متناهية
بالكفارة بخلاف الصلوات فإنه لا يمكن أن الكفر مانع عن أداء العبادات أو بعده بأن يسلّم فيؤدي وذاً محتج لأن الإسلام
يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن أداء الكفارة فلو ثبت الظاهر منه لاشتبهت الحرمة المشبهة إلى الإسلام
إلى الكفارة وقد كان في الأصل منتهية إليها هذا بخلاف الفقر العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانها إلهان
للكفارة كيف وأوصار الفقير غنيا والعبد معتقاً موصراً صرح منها الكفارة المالية أو زال عجزاً عن الصوم صح التكفير
بالصيام بقدرنا هذا اندفع ما قيل أنه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور أنه مكلف
وح مشد كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما مما وجب الكفارة عليهما لكنهما غيرت أدريين على الأدان فافهم
ثم بقي كلامه أن التحريم في المسلم غير متناهية أيضاً الكفارة مخلص والمعدى في الذم نفس الحرمة الموجودة
في المسلم غاية ما في الباب أن المخلص فيه الإسلام لا غير والجواب أنه روي في الحسن الأربعة عن ابن عباس أن رجلاً

الشافعي

من امراته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فتال عليه السلام ما حكمك على هذا قال رايت خلقا لها في صور القهرفت الالف عتارا
حتى تكفر وفيه تنصيص على الحسنة الى استكفر وقوله تعالى والذين يطاهرون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتكره ربة
من قبل ان يتماشيدل على ان كل من يصح طهاره فاشتره تحسيرا رقة الى الاخر فافهم وكقوله اى قول الشافعي
السلم الحال كالموجبل فان كليهما دفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملك القدرة الواسين
في المبيع بالنص وهو النسي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفة باسقاطها مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا تدانتم بدين الى اجل سنا فاكثبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فلينصف
الى اجل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
الى جواز بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بتغير اشترط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وبهذا يظهر جدا
اما النقض على الخفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير حكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على
الدفع اى والنقص بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير حكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام
فقد مردفه في فصل التاويل ثم لما كان ينقض بان شيخين قاسا المانع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغير
حكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما المانع كل مانع طاهر كالخسل واما الورد
وغيرها بالماء في زوال نجاسة الثياب قلل العلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوبا
لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حكيه واخسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية شيخين اذا اصاب احد
يكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضجه بما ثم ليصل فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان
زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا زال ذات النجاسة زال صفتها من التجنيس فطهر المحل بزواله فيتعذر الحكم له
كل مانع لكونه مزيلًا كاملا وفيه شئ هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتجنس المانع المحل فتزال نجاسة وقامت اخر
مقامها وهذا الاولى مما في التحسير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فلم ان خصوص الماء يرفع
وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام هو انما في تطهير المحل بعد وجوده وبما
قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحسير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
كان يقطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعذر الى كل مانع ثم فيه نظر لانه شبه ان المقصود الازالة
لكن لا يمكن باستعمال المانع فانه كلما يلاقي النجاسة يتجنس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على
خلاف القياس فلما القياس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا بضرورة الازالة فانه عام في كل مانع وان اريد
عدم ازالته ما سواه من المانع فيكذب الحسن وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير
الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يظهر الماء صلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب اجس فتدجنس
وقد تكورث الثوب به فلو نجاسة وكذا لا يظهر لكنا وجدنا ما قاطع اذ لا على تطهير فحلفت به على خلاف القياس فانه
باستعمال الماء فترتب على فلا يقاس عليه غيره من المانع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لم اعتبر استعمال الماء تطهير

الاصول

علم انه لم يوط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي مستقول فلعلم بكونه قاعدا للنجاسة فيتعدي سائر القواعد
فلا عدول فيه عن سنن القياس ليس ههنا تعبد الايمان الشارع امرنا بقطع النجاسة ولم يوط القياس حكم النجاسة وهذا كله
امر مستقول فانهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدوث فانه ليس امر محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
او غسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الوارد على خلاف القياس لا يكونه قاعدا لامر موجود كافي الثبوت
فاقتصر على المنصوص من التزيل وهو الماء ولم يتغير لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكم على حكم
الاصول كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجمع الطهارة التعبدية او شرعية الوضوء قبل الحجرة والتيمم بعده فاذ كان
يلزم شؤنه قبل عليه الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر مثل ذلك الزمان على من يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان اعله التي هي شرعية
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجب الزام ويرفع بانفراق الماء تنظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل الطهارة ارتفع الحد
فلا يحتاج الى النية والتراب لوثر في نفسه شح مطهر التعبد عند ازالة قربة مقصودة لا يصح الا بالطهارة في حق من هو في الحال على طبعه اي
الوادة القربة المقصودة هي النية واما قيل التعبدية لرفع الماء الخلية الشرعية التي هي الحروف والماء كالترايب في ذلك فان كليهما في زمان
المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منطفا طبعيا لا دخل فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاء به الثلثين
المشتر حتى يقلبه بل اعتبر من الشارع فزالته انما باعتبارها باعتبارها بالماء والتراب سواء في دفع مخرج المشقة بين الماء والتراب بل الشارع
اليطح سمي الماء كما قال تعالى ونزل من السماء ماء مطورا ليصلح به الارض فكل من فعله استعمل حصل الطهر
والطهارة بخلاف التراب فانه جعل الطهارة من لوازمه الاحال ارادة مخصوصة فافترق الفرق وتجزى الامام الرازي المتقدم عليه اي انه
حكم الفرع على حكم الاصل بخلافه لول سواه اي سوي هذا القياس فتقدم اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل بعدد به وبالقيا من كذا قال
معاشرة من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحيث انما الاعمال بالنيات وبعد بالقيا من كذا قال لان الكلام ههنا
في الفرع على الاصل في هذا الايصح واللازم التفرع على التيمم بنات او تفرع ما هو ثابت قبله الثبوت بل لا يمتنع ثبوت اي
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لا فيقيد الا بالتميز القياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقيا من كذا قال اياها الشافعية كذا
الظهار على كفاة الفصل في ايجابه الايمان مع ان اطلاق النص باوفايه ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والاضاع القياس لثبوت الحكم
اقوى ثبوت وهذا شرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبعه ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة المتعاضدين لادائه متضادين ومنه
جزا الاكثر من القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيه شح سمر قد جزمه الله تعالى وهو الاشبه بطلان النافذ انما
اذن الى القياس مع ان لا يخلو الا ان ثبتت في القياس من يادى على نفس فانه مبطل لاطلاق التيمم فلا يجوز له ان يدخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع ان لا يثبت حكمه بالنص جملة اي اجالا والقيا من كذا قال
كحد الحشر بالحدوث من شرب الخمر فاجلوه وتقديره ثمانين بالقدف اي بالقيا من كذا قال فان ادعى حجية القياس
كما سيجي ان شاء الله تعالى ورد بان الآية اي اصحابه ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت على حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها فصل
ولا فصلا اشارة على اطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين ع وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن عمر
وقالوا اشارة على الظاهر فالكفاة واجبة فيه كما عن ابن عباس ع رضي الله تعالى عنه قاسوا اشارة على الامين فيكون اشارة كما عن ابن عباس ع رضي الله تعالى عنه

افضل الصديقين ابى بكر وامير المؤمنين عمر وام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنهم وفي تهيسير عن ابن عباس اذا قال
 في الطعام حرام على ثم اكل فخلية عناق رقية او صام شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكينا فحلم انه ليس عند طهارا حقيقة بل شبهة
 به في الكفارة فافهم قد ينشأ بان انص قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الاية وهو يدل على حكم انت حرام اجمالا وليس منها
 اى من شروط الفرع القطع بالعلة اى وجود ما فيه بل ملية المقدمات كلها كافية في الايجاب لان الطعن واجب العمل دعوى الاصل
 مفصل واما عدم المعارض المساوى والراجح في الفرع فانما هو بشرط اثبات الحكم بالعلة فيه لان النفس القياس لان الشهادة لا ينزل
 بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا هذا في فصل في العلة وهي بئسنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق في غير هذا الفن على
 معنى آخر يشيع الحكم عند تحصيل المصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبنى على ان الاحكام الشرعية اى اطلاقها على
 بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما يقتضيه مصالح العباد تفصيلا منه تعالى على عبادة كالكسبية المخلوقة لهم اى لا تقتضيهم
 على الوحدة نية والرسالة ليست لوابها عليها فيصدها قواها وبينا لو اسعاده القصوى واذا كان التعليل بالمصالح التي تعود الى ابناء
 لينا لو ابها كالاتم ويته واما مصالحهم الاخرية والدينية فلزوم الاستكمال اى استحالة تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المجادلين
 حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فنزعم من جمل ونفي ثبوت الحكم بالقياس
 مطلقا ومنهم من كفى بالطرد وقال ليست العلل الالامارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان نفعه التعليل بالمصالح
 يرجع اليهم ثم لما كان السائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعدة ما سواه فليست داعية الى الاحكام
 والا توقف كونه تعالى حكما عليها فقد استلزم بها فساد المقرز اول دفعه قواها بل فرع الكمال يعنى رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فرع
 كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكما لا بد لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها ادراكا كان جوادا حضار حانا دينا اقتضى وجوده
 ان يراعى مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده هو رحمة ومن
 لوازمه وغاية المصالح فرع كماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقي الترديد قلنا نختار الثاني ونقول ايج رعاية المصالح من الجاهل
 نسبتها اليه نسبة عدوها ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والوجود والحكمة ومن رايته وانما نعمته
 وفقه المقام انما اقتضى به سبحانه من غناية التي اقتضت الرحمة والحكمة لخدمة الامة للناس في الدارين فانما نعمته انما اقتضى
 على اقتضت حكمته وذلك اى التوط بها انه لما اوجدهم اجساما عقلاء اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته ووسائل الاخرة اذ انما
 بقوتهم العقدية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه فكذلك القوة العقلية واذ من عليهم الاموال الزاكية كالفهم بالارادة والامانة
 كالزكاة وصلة الفطرة والعشر وغير ذلك شكر لما اعطاهما اياه اذ قد خالقهم فاعطاهم جعل الانساب بينهم حتى يحصلوا للمواهب حتى يبلغوا
 ولو لم يكن الانساب لما حصل التربية ووقع الفتور في العيش من المناسبات وجاءت احكامها حماية ترتب عليه ويشترط له كماله
 مدنية الطبايع اى لا يتم حيثية هم الامع بنى نوعه شرع بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاحابة والطلاق والعتاق ونحوها
 انظاما لامر معاشرهم ثم الاشياء المذكورة كلمات ومحسنات فاستحسن اعتبارها في تقييد المقاصد بهم وحمايتهم وعلما قهرهم منه اعرض عن
 بعضها الصق من بعض ثم المداية اليها لما كان لا يتيسر الا بتوفيق من سبحانه بعثت انبياءه ورسلا صلوات الله وسلامه عليه فيهم فمداهم
 على مقتضى احوالهم وحتهم بحيث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ليعلمهم بآرام الاطلاق والملائكة

الوقائع مستعذرة تفصيلها اجل في امته علماء يستخرجون حكم واقعة مثل احكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحمد لله على فضلنا بهذه النعم العظيمة والشكر لله على ما من علينا بهذه الآلاء الجسمية ومن يخبر عن عمدة ثنائيه واي يقدر على شكره يوزي المارة فهو المحمود كما اثبت على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان المقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبارها في الاول ثلثة اقسام احدها ضرورة انتهاز الحاجة اليها حد الضرورة كالكليات الخمس التي هي اعتبارت في كل ملة وهي حفظ الدين بالحج فان التضاد فيه يقتضي التدافع فيقضي الى مفاسد كثيرة فالشاعية عللوا الجهاد بالكفر والخفية عللوا بالحرابة وهو الحق فان كفر الغير بالضرر المؤمن الاحرابة فهو الوجهة لقبولهم وجهادهم ومن ثمة لا يقتل من الرعيان والنساء ونحوهم كالشيخ الذي لا يقدر على القتال وحفظه النفس القصاص لانه البقي للقتل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الكرم في القصاص حيوة يا اولي الابواب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة ضرورة فلذا حرم قتل النفس في كل ملة واما الحفظ فيشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في شريعة عيسى عليه السلام فالحق في العبارة ان يقول وحفظ النفس لانه اشرع في الشريعة الخفية القصاص وحفظ العقل بعد السكارية ما عرفت كيف والخمر كان مباحا في الاصل السابق بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء فتح العبارة وحفظ العقل فشرع في شرعنا حد السكارية بام الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم يشرع في ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق والمجرب بدورسولة يعني قاطع الطريق وتلق بهذه الضروريات كملا تها كحد قليل الخمر لان قليلا يدعوا الى كثير ما فشرع الزجر فيه لئلا يقع في الكثير المزيل للعقل فتحرى الدواعي الى الحرام معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيما كان في الاعتكاف والحج والحرام منعت دواعي الجماع كاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحريم الخفية اياها في الظهار لكون الوطء حرما فيه فحرمت دواعيه وانما عولف في الصوم والحيض والبص ويقي ما رواه على القياس ووجه النص بدفع الحرج فان يضرب لا يخلو عنه شهره ويقي ايا الكثيره فلو منع عن لقبته ونحوها لادى الى حرج مع انها لا تدعو الى الوطء لتفقر الطبيعة الانسانية عن الوقوع في المحاذرة وكذا الصوم مدت فرضية الشهر و مدت لفقه العمر كله ففى المنع منه اضر حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكذا القذف فانه كمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما اقضى الى جراحة السنان فيؤدي الى المتاعك فتدبر وانهما حاجية غير واصلة الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمسافات فانها لو لا لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يحتاج اليها الانسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا قليلا من جزئيات بعض العقود فانها ابعدها عنها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المربعة اذ لم يشرع تلف النفس الولد فوصل الى ضرورة حفظ النفس وكذا اشترار مقدر القوت واللباس يتقي بها عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لا يخرج كليات العقود عن الحاجة ولها كمالات ايضا كما للضرورة كوجوب رعاية الكفاية ومهر المثل على الولي متعلق بالوجوب في تزويج الصغير فانها افضى الى المقصود لمن المعاشرة بين الاكفاء وقلماء تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدي الى عدم البقاء وكذا النقصان عن مهر المثل يزيده ليلامو مغالاه المهر يزيد توقيرا لا في النكاح ابيها وجد ما عند عدده عند ابى حنيفة ووجهه فانه عنده لا يجب رعاية الكفاية وينفذان كما حما من العبد وعلى اقل من مهر المثل خلا فالها واللائمة الثلاثة ايضا فانهم وفور الشفقة وصحة الراى لكونه ما قلنا بالغالا لترك الكفاية ومهر المثل الا لمصلحة بر الحجة على مصلحة ما وهذا بخلاف الام

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسنت
من قبيل اختيار الاحسن الاولى لتحريم الخبائث من افخاذ ورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
عشيت الاخلاق اسيرة وسلبت الولاية عن لعب فان الاحسن للاحسن من لفصل وهو الاحسن عرفا فاعتبرت به
والكثر مسائل كتاب الاتحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كما البيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالمقصود من شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل بفعله فان المتعنين من القتل اكثر من المتكلمين او يحصل شكك ولم يعلم مثاله في اشرع ويمثل بحد الحر شرع
للانزجار مع ان الشاربين مثل المتعنين فيه فافيه فان المسببات بين الشاربين وبين المتعنين محل منع كذا في الكيفية
وايهم عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعل للتواني في اقامته حده ولو اقيمت لانتفع الاكثرون فافهم ويحصل وبها كسبح الاسته
فان عدم النسل منها ارجح وشرع السباح انما كان للنسل وقد اكره الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يقتضي الـ
ما هو مقصود منه بل شرعه بجسد عن الحكيم ورويان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك لم يرد خص للافطار قطعاً مع ان الظاهر عدم المشتقة وتخصيصه كان لربا ولو كان المقصود
معدوما قطعاً كما في الحاق ولد مغربة زوجها مشرق كما هو ابي حنيفة بوجوده وهو الفرائض مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتال الكرامة ليعبد لا نقد به فان الكلام فيما ظهر انتفاء الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رجمها غير مشغول بنطقة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل مثلاً لا يعتبر عند الجرم خلوها لابي حنيفة
هذه ما استخرجها المشافعية من باتين مسلمتين لانه انما اعتبر الفرائض بسبب النسب حدوث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما فطنتين لكون الولد من نطفة وكون الرحم مشغولاً بماية ولا عبرة بالمنطقة مع انتفاء النية قطعاً اقول هذا منقول
بسفر الملك المرفوع اذ قطع بعدم المشتقة فانه مخصص قطعاً فاعتبر المنطقة مع انتفاء النية قطعاً وكذا منقوض بالملطقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بتمتة اشهر فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه منطقة الشغل والحل ان المقاصد
انما لو خطت في تشرع الحكم كلياً فلا بد من ترتيبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح منطقة ولو لم يترتب على بعض اشخاص
فلا نسلم لاعتبرة بالمنطقة نظر الى المبيية مع انتفاء المانة نظر الى المدية نعم لا عبرة بالمنطقة مع انتفاء المانة نظر الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفرائض وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشرع الحكم لا يترتب المقصود على نوعه من اثنتين مسلمتين ونسبة الى هذا الامام العمام ليس في محله من
ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشرع كليات الاحكام ان الاجتماع على منكر الثالث الرابع بالجزء من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يقيد فان المقاصد متفرقة على النوع قطعاً او غالباً فافهم **مسألة** بل تحريم مسابقة
الوصف الحكم بمسابقة تلزم ذلك الوصف الرجحة على مصلحة او مساوية اياها فيميل لا يتحرم واختاره الامام الرازي صاحب المصالح
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم يتحرم واحتاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسباً الى ما ليس مناسباً
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسده لتعدد الجهة في المفسر ومن فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

بهنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعد ما و به قال قالوا لا يحرام وبذا ضروري البطلان او المفروض
 كونه مناسباً مستقلاً على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار
 الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المصالح وجمهور الشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة بعد
 من الحكيم كل بعد وما ذكره المص لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكمه الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة
 ومفسدة فالحكيم ان توفي حقها اذ لا مانع اذ المانع الذي يخل هو التضاد وهو غير مانع للاختلاف البهتة فافهم فانه دقيق
 وباتنا مل تحقيق ومن ههنا ان من اجل جواز اجتماعهما من جنتين صح التذرع يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه موصوفاً
 سد تعالى كاسر الشهادة فيه مصلحة فاشترطه التذرع فوجب به ومن جهة كونه اعراضاً من ضيافة السد تعالى فيه مفسدة وهو حرام به وقدره وانما عدم
 اعتبار المفسدة المرحومة من مصلحة اللازمة للمصالح بالاتفاق فلهذا لا يشتمل على المصالح دونها اذ ليس من شأن الحكيم ان يهدر
 لشغل على استعمال على المختار بان مصلحة المصلحة في الارض المنصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا اجماع على الحل والالم يكن المصلحة
 راجحة فاما مرحومة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك المصلحة والجواب ليس لمفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان لمصلحة وصف
 الاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب الذي يجوز رجحان المصلحة ولا يلزم منه الاجماع
 على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على بعض فحكموا بالبطلان انما يلزم لو كان الحكم على المدين بالرجحان فافهم القائلون بالانحراف
 قالوا يوم يجرى به مصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مستند او راجحة ضرورة لظنهم الانحراف اقول البطلان حقيقة اعم منه اعم منه كيف وفرضه فحقها
 وبطلان الاعتبار اطلاق اعتبار الشارع ايما ايفض بل يجوز اعتبار الشارع بمقتضى كونه موصوفاً بالبطلان لا اعتبار باليدل على نفي تحقيقه حتى لا يبقى المناسبة
 بل يجوز ان يكون هو مناسباً ويختلف الاعتبار لان المفسدة بقدر تقسيم التاليف المناسبة موصوفاً ولا ثم وغريب سئل اذا اوصفت ان اعتبره في وقت
 في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في كل النبوة على النحر وهذا لا يصح على ابي الشخير فان جرحه عن جارية عن جارية له كره والاول ان يشتمل بطوا
 في يدارة سبورة العرة فهو الموصوفان اعتبر ثبوت الحكم معناه اي مع الوصف في جنس الحكم كحل الدين بالصفحة في ولاية النسخ على الجارية
 بالصفحة لا اعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعاً فقد اعتبر المصنف في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالاسس
 وهو ان يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس المصنف على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعل الخرج فان حجة المصنف
 والسفر نوعان من مطلق الخرج والمطلق معتبر في عين خصته وفيه لا ان يطلق الخرج غير معتبر والا لجاز الجمع لاصح الشافعية
 كذا في التحريم والايض القائلون لجواز الجمع للمطر يقتلون حديثاً فيه ففت اعتبره في عين الحكم والحنفية يجيبون عن استدلالهم
 الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل يا اول الاحاد ويا اولون بتأخير اول الصلوات
 الى آخر الوقت فيحصل فيه تعجيل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جماعاً على الحقيقة فتأمل وههنا كلام طويل لطيف من
 شرح سفر السعادت وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي اوتيت باعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم
 كالقتل بالثقل لقياس عليه اي على مقتضى المجدد في القصاص مع الا بالقتل الطاعن وان وجبته الجنائية على النية على سبيل
 التقدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالطر اجماعاً والظاهر ان اي هذا المثال ثقت به
 للنص والاجماع اي لوجودها على اعتبار العيين في العيين فان قلت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالثقل فسلم

أنه لم يجعل العلة نفس لقتل العمد والعذر وان فلما اعتبر به عنده فإين الاجماع قال وإنما خالف ابو حنيفة في التحقق العمد
في المشغل نظر الى ان الكثرة غير موضوعه للقتل ففيه شبهة الخطا فخلطه انما هو في تحقق العلة لاني كونها علة فافهم
وقول المتن ان لا ينافي لاجماع على ان العلة لك الي اقتل مجرعه وانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر
في العيين لانها ولا اجماعا ليس بشئ للزوم انتفاء اكثر الموثرات لجواز كون المحل داخلا في علة فافهم فهو اي الكثرة
اعتبر ثبوت الحكم مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والاي وان لم يثبت اعتباره لا عيننا
في عين جنس الاجناس في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب محل الفار هو الزوج الذي طلق امرته عند اياسه عن حوته على قال الموثرات
في المعارضة فيقتضيه صده معلما كونه اي تلبية المقوم من الفار فمسلما الغرض فاسد هو الاضرار للزوجة بجرمان الميراث ولم يعتبر
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له حصول الزجرية كما قالوا فقتلوا وان لم يعتبر اصلا لانه الحكم ولو في صورة ما ولا موثراته فلو لم
ويقتضي الى ما علم الفادة بنص او اجماع كما يجب بالصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيل المشقة
التي شرع الكفارة لاجلها يحصل الزجر وبه الحكم بطلاقة في عتبار الشريعة بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب بمن خلق من ماء
حقيقية لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص اولا للفراش للعاهر المحرم ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجه المشرقة
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم العلامة مردودا اتفاقا ومن ثمة انكر على يحيى من يحيى تلبية مالك وهو
الذي جمع الموطا اقتاده بالصوم في الكفارة ببعض ملك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابيان منافاته لم ينكر عليه
حيث افتى والى خراسان به اي بالصوم معللا بفقده لتبعاته التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيرا فصارا غير واحد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص ليس فيه اعتبار ما علم الفادة والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احدا اعتبارات
الملائم من عتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الفادة ايضه فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسله متجه عند مالك رحمه الله والحق رغبة الجمهور من اهل الأصول والفقهاء رده لنا لا دليل به وان الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن ليعقل فلا يعتبر اصلا وبذا لا ياتي ممن يقول بالا حلة اذا الاحالة تقيد العملية بهنا ايضه
فافهم اصحاب المصالح مرسله قالوا او لا لو لم يعتبر المصالح المرسله فقلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان الصومات من الكتاب والسنة والاقبيسة الماخوذة الموثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركه للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكروا قالوا انما نيا النصابة كانوا يفتنون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصارا اجماعا
قلنا كونهم قائلين عليهم ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على عتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جليلة الحال وان علم في ذلك اي احدا اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبل الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحريم يجب من الخفية قبول التسم الاخير من المرسل
وقوله الحق بقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الفادة مردودا عند تاددها لاكثر منهم الا مدعى من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعلم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد بعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

فان اعتبار الجنس انفع من الاعتبار بعينه قلنا ما وجهنا قد وجد الاعتبار في اشهر لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
فما لم فيه ومشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا نظمية
كلية اي متعلقة بالخير والشر للجنس لا بالخير والشر للفرع لا بالخير والشر للمصلحة لا بالخير والشر للمصلحة
اكمل من المسلمين وان رويهم اندفع الاستيصال قطعاً فيجوز المنترسون وان أدى الى قتل المسلمين المترس لهم وفي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص حصل متاصل في اشرع وعليه مناط التكليف الشرعية فانهم
فلا يجرى المترسون فيقتضون عدم كونه كلياً ولا يوجبهم الاستيصال بعدم القطع وكذلك في بعض اهل السفينة في البحر النجوة بعض آخرين
فانه ليس كلياً وكيف يجوز هذا اذا اهلك البعض لاجل البعض تخرج من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافاً كثيراً ونقل عن الآدمي الوصف المناسب ان اعتبر بعض اوجاع فهو للموترون اعتبر بترتيب الحكم فانه
يعتبر بالخصوص او عمومته او خصوصه وعمومه معاً في خصوص الحكم او عمومته او خصوصه وعمومه معاً وان لم يعتبر صلاً ما اما الظاهر العباد
اولاً يظهر فمذهبه جملة الاقسام والواقع منها في اشرع خمسة لا يريد احداً ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثل فانه قتل الاحد العدوان وهو مقبى في قصاص النفس وعمومه مطلق الجنائية عتبت
في القصاص لمطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بضم اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتعريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا بضم اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو جنس
الشقة المشتركة بين النصف والمسا فربما يوجب مطلق التحقيق المتناول لا سقوطاً بل لصلوة او شرط الصلوة ورابعها
الم مثبت الغاء كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاء وهو مطالب بتصح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الحصة
لايزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج الموتور اثر جنسه في نوع الحكم لا غير الملائم والغريب كما ذكره الآدمي وبعض
الشافعية شرطوا اشهاد الاصول ايضاً وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف او قضاء
وجوده ضده وغير ذلك فبقي بحسب العرض على الاصول كلها وقيل لبعض على الاثنين كات فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية لموتور عندهم الوصف المناسب للملائم للملك عند العقول فيه احترام عن جعل الطردية الذي ظهر فيه
شرعاً بان يكون لجنسه تأثير في عين الحكم كاستقاط الصلوة الكثيرة بالاغواء فان لجنسه الذي هو العجز من الاداء من غير حرج
تأثير في سقوطها كما في النصف او بان يكون تأثيراً في جنسه كاستقاطها عن الحائض معلماً بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
كعنتين فقه اثر جنس الشقة في جنس سقوط او بان يكون لغيره تأثيراً في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقه اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون بعينه تأثيراً في عين الحكم
في ذلك كثير في اقبية الجهرته المذكورة في الفقه او روي عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتأثير من النص او اجماع
او لا اخاله عندهم مرجح لا يكون المؤثرة قسماً لهما اي المصلحة التي ثبت بالنص او اجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في اشهر الى منصوصة وموشرة الا بالاعتبار فانها عتبت باراً ثبت بالنص منصوصة وباعتبار اتهما مناسبة للمصلحة
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة لبيانها قد تكرر بعض من الاقسام مع بعض ويخصر المركب في احد عشر فصلاً لئلا

والاستيصال

سنة واحدة ما اعتبر فيه في عين الحكم وجنبه كما لم يرض اعتبر في الإفطار وفي جنبه وهو التقفيف في مطلق العيب حتى شرع الصلوة
 بالتيقن وقاعدتا ما اعتبر عينه وجنبه في جنب الحكم كالطواف أثر في طهارة الماء وجنبه وهو المخلطة بنباتاته بشق الأحرار
 عليها أيضا لعل للطهارة كما بالقلوب وتأثيرها ما اعتبر العين في العين في الجنس كالمجنون لم يطبق أثر في ولاية النكاح
 وجنبه هو العجز بسبب عدم العقل أثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنبه في النوع وجنبه في الجنس كالمصغر في ولاية الولاية
 وأيضا أثر جنبه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر خصوصاً إذا سبب له الولاية على النكاح مختلف في ذلك
 إجماع وخامسها ما اعتبر جنبه في نوع الحكم ونوعه في جنبه كخروج النجاسة أهمها من أحد السبيلين أثر في إيجاب الوضوء ونوعه
 خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فإن تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنبه الجنس
 سلب العقل فإنه موثر في سقوط الصلوة الذي هو جنس الإفطار ولكون النية شرطاً فيها وجنبه وهو العجز لخلل في إحدى القوى
 موثر في سقوط العيب كذا قالوا والمتكافئ أربعة أحدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنبه جنسه ونوعه دون نوعه في جنبه كالمجنون
 أثر في حرمة القربان وجنبه وهو الأذى أثر فيه وفي جنبه وهو قضاء الشهوة في محل الأذى حتى أثر في حرمة اللواط وثانيها ما اعتبر
 نوعه في جنبه ونوعه جنسه ونوعه دون جنسه في جنبه كالمجنون فإنه أثر في حرمة الصلوة وفي جنبه وهو حرمة القراءة وجنبه وهو
 خروج النجاسة من أحد السبيلين أثر في حرمة الصلوة أيضاً لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنبه
 في جنبه ونوعه دون نوعه في جنبه كعدم وجدان الماء إلا ما أحد للشرب فهو عجز عن الماء وقد أثر في إيجاب التيمم لقوله تعالى
 ولم يجر واما والاولى ان يقال بالاجماع وجنبه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله أثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوده
 فإنه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء أثر فيه دفلاً للمكان أما جنبه
 المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنبه وجنبه اعتبر في نوعه وجنبه كخوف قوت صلوة الصيد
 لم يثر في إباحة التيمم بالنص لا بالاجماع لكن جنبه وهو العجز عن استعماله للصلاة أثر في إيجاب التيمم وفي جنبه سقوط ما شرط
 استعماله في النوع وهو العجز عن الماء قد أثر في هذا الجنس أيضاً كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فإنه فرض أو لا خوف القوت أثر العجز
 عن الماء وهو موثر في التيمم فإن كان هو بعينه خوف القوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فإن العجز
 في خوف القوت عجز خاص تحت الحكم ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم ولم يجر واما عدم وجدان الماء للصلاة فيشمل العجز
 وخوف القوت فإنه لم يجر بما بحيث يكفي للصلوة فقد أثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابع واحد وقصر المص على كونه جامعاً
 للأقسام فمثاله جامع لأمثلة الكل كما أشار إليه بقوله ومثاله كانه مثال لكل السكر اعتبر في الحرمة أي حرمة السكر لا الخمر فقط
 فإن حرمة ما عداها بغيرها غير محالة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل سكر حرام رواه مسلم وجنبه وهو موقع العدا
 والبغضاء اعتبر فيها أي حرمة السكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العدا وهو جنس حرمة الشرب فإنها انحصرت
 وموقع العدا وجنبه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العدا كما اعتبر فيها أي في حرمة الشرب فتدبر ثم
 منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم أنه لم يثر العلة ح وإنما العلة المؤثرة للجنس لا غير منهم من جسر الاعتبار فيه هذا وإن نسب
 إلى الإمام فخر الإسلام لكن لا يظهر له وجه واضح ابن الإمام حرمة أن تتألى اسقط اعتبار الجنس لانه أي اعتبار الجنس ليس

لا يحل العين علة باعتبار اعتبار الجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تأثير له
 الا في مقننه فارجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص او
 لما كونه بالعلم والاشكال والتاثير الثابت بنص او لاجل الجنس فيحصل النقص اي من الغلبة اقوى فافهم والجمهور من المحققين على ان
 التقليل بالكل من واحد واحد من القسام الانفرد والتكريب مقبول فاشكال غيبه او جنبه اي اعتباره حيدنه او جنبه في عين الحكم
 فقياس اتفاقا بوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدي منه عين الحكم والاشكال تاثير عينه وجنبه في جنبه اي جنبه الحكم
 فقيل في القياس اختاره الامامان خمس الائمة ونحو الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد تترك بوضوح كما في ابداع لصبي يني اذا ودع
 رجل باله عند صبي اذا استملكه لا يقصر لانه مسلط من جهة المالك على اهلكه فلا يضمن كالمباح له بالاستملاك فهذا الاصل قد يذكر
 وقد تترك فلا يمتثل في الجنس بسيط والالم يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدي الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الذي
 يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقصر الشيخ ابن العام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المستخرج
 مع عين العلة ولو كان الشاشر للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالرأي سببته للحكم فيكون بمنزلة نص لا يحتاج
 الى اصل لقياس عليه اقول هذا محال في ذلك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس بل ذلك الاحكام
 ولا يمكن ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنقص الوارد في جنس الحكم وهذا التقليل غني عن اثباته فماتل فيه ولعلمهم من ههنا
 لقبوا باصحاب الراي هذا من المتبعين شي عجيب فان منهم ان اعتبر الاحالة ورد المرسل من اهل البيت ومنهم من قبلها
 والمصالح المرسله ايضا وعلموا بالاستصحاب الذي ليس له دليل اصلا فافهم اولي بان يلتزموا بهذه الاسم فافهم والحق ان قياس
 لان الاصل لا يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى للجنس من الحكم بان اثر الجنس
 في الجنس تنوع اقتضاه في الانواع لا يفصول منوعة اي فتقتض للجنس العلة في كل نوع منها من الحكم الذي لا يتصور في كل نوع
 الحكم من لوازم محققه اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما يتحقق فيه جنس العلة وهو جنس الجنس الحكم
 فيتعدي هذا الجنس الى فرع الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضاه هذا الجنس
 في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاء ما فيه يناسبه واقتضت في الطهارة طهارة سور امرق لما يناسب
 الطهارة ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انما
 اقتضت في التعال الطهارة ما لذلك وفي الخطة والشعر الطهارة بالقسمه يعني بالضرورة جنس اقتضت التخصيف له
 انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح بقياسا عليه الاخر اشكال يمكنه خصوصا
 او مجعاً عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فافهم ذلك قريب بظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فافهم ان قصده لا يتناول الا
 بفكر قوي فالمنظر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا اي التساوي في
 جنس الحكم نحو المساواة المعترقة في مطلق القياس المعروف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
 انه دقيق عزيز حتى كان يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من
 المرسل في عرف الشافعية كلها مقبولة مؤثر عند الحنفية كما ظهر لك فافهم قريب دون القريب من المرسل بل القريب بعد ظهور تاثيره
 شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عند النفس والاجتماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد تم فصله عند الشافعية شرط وجوب العمل انما الجواز للعمل فثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد والتاثير ونحوه عند الملة
 بلغة فانها لا يجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشهود والغير العدول نفذ قضاءه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
 ونحوه فليدرك الاعتبار اوله والاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عمله لان بالالظن كونه حراما
 فحرام العمل فثبت بتبعه قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علمه اسما وهي الموضوعات لموجبه شرعا او المضاف اليها
 اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترويد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بالزوة
 فيه وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن بحكم سمعنا على الصحيح من اقول قالوا المجموع المذكور وهو العلة اسما ومعنى وحكما اي العلة
 حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحد بهما علة للملك فانه موضع مضاف هو اليه وموثر فيه هو الملك
 مقترن به قال الشيخ ابن العام انه العلة التامة لان جملة ما يتوقف عليه والحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق به ومنها الدورانها
 مع العلة بمعنى وجودها وعدمها ولعلمهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون موثرا بالفعل بحيث يستلزم المتعول فانه العلة حقيقة واما العلة
 فانما يؤثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتقاع الموانع فانهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المتعول فالاقتران ليس واخلط
 في حقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كما شئت عن التمام للزوة
 اياه فتمت بروه ذلك ليس بشي فان الاقتران ليس بخلافه كما او مانا اليه بل علة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع المؤثرة علة التامة
 البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لاحكام كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث
 يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي لتاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
 والتراخي اي تراخي الحكم عن المؤثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من الاجزاء
 لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل المؤثر انما يتم تاثيره بانتفاع المانع وما اجاب به في السامع ان الخلاف في جواز
 تخصيص العلة في العمل الوضعية لا العمل الشرعية بل يجوز التحصيل في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض
 كيف لا ودلائل الفرقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاع اي المانع وهو الخيار من
 وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار لمبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
 علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما ثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده انما هذا شأنه واما ما كان يتوهم
 من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اي ثبوت الحكم بهذا ليس بطريق التبيين بان حكم
 ثبت من الابداء في نفس الامر فظهر شذوذه الان كما في اقراره حتى يكون علة حكما ايضا لان شرط اي شرط اختيار مانع عن
 ثبوت الحكم حقيقة فلم يكن الحكم تامة حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد
 لا غير فتمت بروه انه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكاة فانه موضع لها واذيفت اليها وموثر في ايجاب الزكاة لان
 مناسب للاعتناء ويومى اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال لانا انما نأخذ من اغنياءنا ونقسم على فقرائنا فقال رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اللهم نعم لان لانه اشبهها بالسبب يتجمل بينه وبين حكم العلة لتراخي حكمه الى شبهة العلة
 وهو البناء الذي اقيم الحول مستامه وانما كان له شبهها بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصنفان الصنف من الزيادة

وشكر الزعم الى ان العلة نفسها فتخصص النصاب سببا لان النار وصفت في موجب لاغناء لا يستعمل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يكون
 الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشاقي رحمة الله تعالى فمنتهى النصاب علة تامة للموجب لصحة التججيل والاداء قبل الوجوب
 لا يصح فالجواب التججيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المودى موقوف فان بقي النصاب الى ما بعد الجواب يصير المودى
 زكوة والا لا اذ عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند المالك لا وجوب فلا يستند فلا اداء للواجب بل يصير قطلا قلنا
 لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجب الزكوة مع الاستهلاك في الجواب كما يجب مع الاستهلاك
 بعد الجواب وفيه نافية لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتقار ما انتقاره فيرفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا
 في الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لا يندار الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك
 والملاك بعد الجواب فان لم يكن عند النصاب مع الماء فلا يصح التججيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل
 الجواب لا حقيقة ولا استنادا او قسم الخفية الى علة معني وحكما فقط لا اسما كما يجوز الاخير من العلة المركبة فانه موثر والحكم
 مقترن به لكنه غير موضع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للقيق مجموع القرابة والملاك وهو آخرهما وجعل
 ما عدا الجزاء الاخير كعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما وايضا كما ذهب اليه طائفة على نقل
 في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذ ارجع الى ضمن الكل بل النصف فهو جزاء خير لعله الاتلاف مع ان
 الاتلاف لم يصف اليه ولم يضمن الا النصف وان اسفينة اذا غرقت باربعة فلكل كروخل في انفسق بالضرورة فلذا
 ههنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم عدم الحكم نعم الجزاء الاخير كما شئت عن الزيادة فانما هو العلة طاهر في يادي الراس
 لا على الحقيقة وقسم الخفية الى علة اسما وحكما فقط لا معني وهو كل منظمة اقيمت مقام المورث لكونها موضوعا لها ومضافا
 اليها والحكم مقترن بها من غير تأثير فافيه كالسفر للخص اقامته الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المسئلة
 وهي المورث حقيقة وكالتوم للحدث اقامته للاسترخاء اي للاسترخاء والمفاضل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي
 هو المورث في الحدث وقسم الخفية الى علة اسم فقط لا معني ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع
 لكن تأثيره فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقرن الحكم به ايضا وكما يبين قبل الحديث للكفارة باعتبار
 الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه
 موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب متر الذنب اعنث وقسم الخفية الى علة معني فقط لا اسما
 حكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخل في التأثير فيكون علة معني ولم يوضع للحكم ولم يصف اليه وهو
 لم يقرن ومن ثم لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عيشية خلافا للابو حنيفة القاضي الامام ابو زيد واما
 شمس الائمة السرخسي وها نظر الى ان لا تأثير له قبل وجود الجسنة المتأخرة وانما له الافضاء مع وساطة المتأخرة
 وهذا شأن بسبب الاظهارات في فخر الاسلام ولذا اعتبره وادخله الكليل والنجس فقط شبهته في ربا النسبية حتى
 منعوا اسلام الحنيفة في اشعير وقال في التلويح في انما خلف ما تقرره عند قسم ان لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء
 المعلول انما المورث تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تأثير اقول مرادهم مما تقرره رفع الايجاب الكلي

ولم يوجب اى لا يجب تأثير واحد لكل علة في اجزاء معلوماتها لاجاز مخالفة حكم الكل حكم كل من الاما وكما في خبر ائيل
من اجبيل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جزء جزء بقدر حصصهم والافقده يكون التأثير للاجزاء
كما للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر لكل جزء منه في واحد واحد من المرض مخ لا تثنائي صلبا
على ان الدخل والتأثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبويض بان يكون للجزء تأثيرا حال لا يفسد
بل معناه اى حتى تأثيره بجزءه لا يكون له تأثيرا في ضمن تأثير الكل في المعلول وبذلك لا ينافي في عدم تأثيره انفرادا
جزء المعلول فاقسم وقسم الخفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بوقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو بهذا الاقتران والاستنباط عندى شرعا والقريب المفيد لذلك الموجب للعقل وكل علة
العلية منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثنائي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلاثة مركبات ثنائية
وهي اعلية منها ومعنى والعلة مما حكما وثلاثة منفردة وهي اعلية اى العلة معنى احكاما ثم ههنا اى في فضل العلة مقصدا الى
في شرطها المتفق عليها والتخالف بينهما ان العلم بالباعثة اى مناسبة وبها الاستتمال كما في المسئلة شرع الحكم المقصود منه جيبيل
مصلحة او تجبيلها او دفع مضرة او تقليد لها كما في علل الماثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالعلمية في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لو لا اى لولا المناسبة لكان لتعليل بعيد
من الحكم فلا يقاس عليه لعدم موجب الحكم وهو لا يبرج او استدلال الشيخ ابن الحاجب المختصر بانها لو كانت العلة مجردا
المارة ولم يكن لها مناسبة وتأثير في الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا تعريف الحكم في الاصل فيكون معرفته كونه قوفا
عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفته ولا اصحاب الطرد ان يمنعوا اختصار الفائدة فيلزم ان تها عند
قياس ما يوجبها في علم الاصل لكن يدفع بانه سكايرة او من البين ان بالاثيرة لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما دلا فاما
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا لاطلاع على حكمه لا تعريفه كما ذكرنا فاختصار الفائدة في
ذلك اى في تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على حكمه من القوة وانت تعلم انه متى لم يكن موثرا في الحكم مناسبا له
لا يصح كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفة لا اعتبارا فانها حكم الاصل فنصوص او مجمع على البينة كما تقدم في شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوطة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبط معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللزام من التبجيل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فقدر وانما تعلم ان تبين طريق ليس بواجب
على استدلال فكلما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدة تها بحسب تحققها وهو ملزوم الدور لا
عائبة اصلا فانهم وما ورد عليه التفات لاني وافقناه الشيخ ابن الهام ان يعرف حكم الاصل وليس له وهو النص
او الاجل والعلة واللتى رى الامارة معرفة لافراد الاصل فيعرف حكمه اى حكم الاصل فيها بهذه العلة وليس العلة مستنبطة
عن الافراد فاما دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست مما يخص تعريفها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى تبجيل بل هي معلومة
لكل حسن غيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبهها وخفي في افرادها ولا كلام ههنا فيه على
ان ذلك اى تبجيل لمعرفة الافراد ليس تعليل الحكم بل اصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والحكم

منها

هنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الاسعوف الحكم فتدبر ومنها اى من شرائط العلة ان يكون وصفا مستلزما
 ضابطا للحكمة لا حكمية مجردة غير مضبوطة معلومة لتفاتها كالارض في العقود فانه امر مبطن لا يمكن لعلم به فاقيم الاحكام بالبحر
 عن تسرية النزل والاكراه وكجوها مقامه او لعدم انضباطها كما مشتقة فانه من البين انه لم يمتثل كل قدر من باب قدر معين
 وهو غير مضبوط فاضبط بالمنظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جازية لكان الحكم بها لعدم النفع بل بحسب الزمان المتناهي
 المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والاكتمال للملك المرفوع وصاحب الصفة الشاقة بالعكس فلا يكون
 الملك المسافر مخصصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مخصصا لان الحكمة في التخصيص مشتقة وهي غير موجودة في سفر الملك وجودة في حضر الصنع
 الشاق والجواب لا ظهورها لانضباطها لحكمة المشتقة هناك الا بالمنظنة للقطع بانه لم يمتثل كل مشتقة فيكون خارجا عما نحن فيه
 ولا يجب فيها الطرد والعكس اى متى وجدت المنظنة وجدت الحكمة ومتى انتفتت انتفتت فافهم ومنها اى من شرائط العلة ان يكون
 عدسيا بوجدى وعلية لا بدى وابن الحاجب اكثر من ابل الاصول على جواز اى جواز تعليل الوجودى بالعدمى كقوله اى كما
 يجوز قلبه وهو تعليل العدمى بالوجودى اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ما اذا اراد بالعدمى ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
 كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل مانع الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز والوجوب
 انما يكون اذا انتفى ما انطما به مطلقا كيف ولو كان يستحق لم يحكم بعدم الجواز والوجوب فلا تعليل بالوجودى فضلا عن الاتفاق
 وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا لعدم وجود العلة اظهر فالذى يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودى كان لها
 للجواز والوجوب فحكم الشارع عند وجوده بعدم فليس عليه الا لانه مصداق عام العلة التامة للوجود وما شئوا به من ان عدم
 نفاذ البيع معلل بالبحر فهو ايضا سوك لما ذكرنا فان المخرج عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صورة من الالام
 وهو المختار وجاز تعليل العدمى بالعدمى قيل في شرح المختصر اتفاق اى تحقق على جواز وقيل في التحريرية الخفية يمتنعون بالعدمى اى
 به مطلقا سواء كان تعليل الوجودى به او العدمى به فان قلت قد يستدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان المخصوص الذي مات
 عند الغاصب لعدم كونه منصوبا فقد حلل لغيره وكذا الامام ابو حنيفة استدلاله بنفى تخميس الفى بانه لم يوجب هو ايضا عدم قال
 وقول الامام محمد بنى ولد المنصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابو حنيفة بنى فى خمس الفى لم يوجب عليه من قبيل عدم حكم
 لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الزمان بعدم علة فبقى الذمة غير مشغولة كما كانت فليس في تعليل بالعدمى اعلم انه لا يوجد في شب
 المشايخ الكلام الا الصحيح الاستدلال بالنفى من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفى الا اذا دل الدليل على ان السبب
 واحد وشكوا بالمتألمين المذكورين الظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم بجواز ان ثبت بعده افرجه
 الا اذا دل الدليل على وحدة السبب فينتفى الحكم بانتفاء واحد كلام الامام محمد في السلام نص فيه فعليك بالتأمل انما اقول ولما قد قدرت
 الوقوع مناسب للتشريح فهو محل لغيره ولما كان اعم من ان يقول ان التشريح معلل بالغة وهي صفة وجودية قال التفسير بالغة لا يضر لان
 للغة وليس معنى العلة الاعم قد قدرت الوقوع وهذا الجواب ليس بشئ فان الغنة صفة قائمة بالعنيد وهو الخلل في عروق الذكر او المنفى في جها
 وعدم القدرة من اللوام كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العلة ليست الا لانه ملزم عند قدرة الوقوع فليس السبب بالذات
 الا انه لعدم يمكن جعل كلامهم على هذا البض ان لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعرض من ضعف البدن المعنى المضمون في وجود الغنة

لا يوجب التشريح فالعلة العلة لا غير فافهم ولنا تأنياسن استحق ان عدم العلة على عدم الماحول وهذا لا يصح منع تجوز تعديل الحكم بعد الشئ
 الا ان ينحس بما اذا علم وحدة العلة او الماحول عدم العلة راسا وهذا انما ينفع لو ثبت تعديل لعدم الماحول فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
 علت لعدم الماحول على عدم الماحول اي عدم الوجودي على عدم الوجودي والوجودي على عدم الوجودي فان عدم العلة مستلزم للوجود فالعدم على عدم الوجودي و
 اثبت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا يمتنع تعديل عدم الوجود والما ان الوجودي مانع عن وجود ما لعدم عدم الوجودي عدم الوجود
 انما هو عدم المانع فلا بد من مقتضى بل عليه على عدم العلة بالذات وهذا عدم قد يتحقق في ضمن وجود المانع قابل ومتمثل
 في المشهور او لا الضرب وهو من وجودي يميل بعدم الاستئصال مع كونه عدسيا اجيب لا نسلم انه محل بديل بالكف عن الاستئصال
 وهو وجودي قتال فيه وقد كررنا سلف من ان التعديب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد ينافى قولهم بوجوب
 بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الاستئصال صحيح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم وتدل
 تأنياسن الامحاز مع وجودية يميل بالتحدى مع المعارض وعليه المدار مع وجوديتها لتعلق بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
 والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان عدم هناك جزء العلة بل لعدم شرط قتال فيه على ان الكلام في اعلمه بمعنى البعث
 لا في المعرفة والتحدى مع عدم المعارض والدوران وديمان ومعرفان للاعجاز وعلية المدار وفيه بافيه لانه على هذا الما يد من
 التزام ان المنظمة لا يفيها نوع اقتضاه ولا يكون معرفا فقط والاستقرار في الفقه ببقية خلاف ذلك الا ان ذلك ساحت من
 قبيل اقامته الدال مقام المدلول كذا في المشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من النسبة كحما و المنظمة انما هي على المثال
 على النسبة فلا يراوان اراد بالاقاست هذا فلا وجه للتبريض فافهم الشارطون قالوا او لا عدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت
 والاعداد لا تثبت لوعلى ما نقرر في الكلام وكلما هو كذا اي غير متميز لا يكون علة لعدم لا يكون علة قلنا او لا لا نسلم انه اي التميز
 فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو قلنا فلا نسلم انتفاره في عدم ويتعلق بهذا تحقق شريف قد بينا في تعليقاتنا
 على تعليقات شرح المواقف وقلنا تأنياسن لو تم هذا المكين فرق بين عدم اللازم وعدم الملازم فلا يكون عدم اللازم ملازم لعدم ملازم
 لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا المكين عدم لعدم اي لم يكن عدم العلة على عدم الماحول بعفتان التميز وهو خلاف
 المقرر والكبرى القائله كلما هو كذا اي غير متميز لا يكون ملازما اذ انضم الى الصغرى المذكورة هي عدم غير متميز نتيجة عدم غير معدول
 ولو للوجودي وبطل الاتفاق اي ما يتحقق عليه اتفاقا وهو معلولية عدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان عدم علة للوجود فاما
 مطلق والمضاف الى ما فيه صلته او الى ما فيه مفسدة او الى نقض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة والمضاف
 الى ما فيه صلته تقويتها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من مقتضى غير فمى العلة
 لا لعدم والمضاف الى نقض المناسب لو كان علة فحان لكونه منظمة فلا يكون منظمة لان نقض المناسب الطاهر غنى عن المنظمة بل حتم
 بنفسه ولو كان خضيا كان نقضه ايضا خضيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي واخفى لا يعلم بخفي
 فلا يكون منظمة ايضا والمضاف الى غير نقضه غير راسخ عليه فانه لا يوجب نقضه فلا يوجب الحكم فالاقسام ههنا باطله فليعلم عدم ايضا باطله وتوضيح
 مثال مثلا اذا قيل المرء يقتل لعدم الاسلام فليعلم قسمة لعدم شئ ما مطلقا بل بعدم المقيد فلو كان في قسمة مع الاسلام صلته فمى
 فان كان في قسمة مع عدم الاسلام عدم المانع فلا بد من مقتضى ان كان الاسلام نقضه للعدم وهو الكفر المناسب للقتل فانما ظاهر

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو فقيضا للمناسب للقتل شي آخر لوجوده فمقتل بعد ما سلم اليه كمار وحيث
 مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا تختار ان لم يضاف اليه القيص المناسب هو عدم نفسه فلما ثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من
 تصحيح هذا الثالث بالاستقرار كما في هذا المثال الحرة ودون خط القضا والقول على ان الاحكام متضادة ربما يعطل باوصاف متناقضة مع ان العلم
 من شريع هذه الاقسام واحد كالمصحة المعلولة بالاسلام واما مقتل المضاد لما المعلول بعد مده والمقتض من هذا الحكم التزمه فاعاقل القيل فحين لانه
 مضاف الى ما في مصلة وهو علة الحكم المضاد للحكم المعلول لمصلحة والمقتض حصل لمصلحة فلا تقويت فتدبر وانه لا توجه له فان قصود المستدل
 ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم فمضى اعتبار العدم له تقويت فلا يصح علة وهذا لا يرد عليه شي ولم يصح
 قوتهم ان المراد مصلحة اي حكم كان هو بعد مده فافهم ومنها اي من شروط العلة تجوز المحققية ان لا يكون العلة المستنبط قاصرة محققة
 بالاصل كجوهريه التقديرين اي ثمنها خلفه في باب الربا والاكثر من اهل الاصول ومنهم من شأنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جواز ما
 اي جواز كون المستنبط قاصرة كالمقصود اي كحاشية يجوز تصور المنصوصة القضا والمنازع يقول القاعدة فيها اي الفائدة في اعتبارها
 القاصرة واستنباطها لا يختمها الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض لمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا فربما علم عدم مقتضى
 نصا بخلاف المستنبط فان عدم التعدية فيه بالراي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب الجواب بان العلة دليل الحكم
 والنص دليل الدليل فالقاعدة دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لثا فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراعنة والقول
 بانها ليست فائدة ففوقية فانما استخرج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست مختصة في استخراج حكم مسكوت كما
 لا يخفى قال الجبر او لا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سياتي من دلالة الدليل ممنوع
 فان شرطية العلية التاثير و لا يمكن بدون التعدية وقال الجبر ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
 والتوقف كل على الآخر والجواب بتعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
 على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس
 باصطلاح الخفية والقاصرة ابداء حكمه وليست قياسا فلم يكن تعليلها واجبا به ايراد وانه استخراج المناسب فحكم الصحة التعليل فلا خلافا
 في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الخفية لو تم لم يكن لتعليل بل قياسا وقيل به كما قدم في جواز التعليل بما يؤثر به في جنس الحكم وقيل في
 التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي يعني على شرط التاثير في كذا فرب الخفية والاكثرا بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
 التعدية في المستنبط والافلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالراي ولو في محل الحكم من جنس فهو تايثير
 اصلا وقال في التحرير انه غلط صحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعله في جنس الحكم فجاز كون بعين قاصرة لا يوجد في غير الاصل وليكن نفسه
 تايثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه قول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد به او جهته في غير الاصل بالقاصرة ما لا يوجد
 به ولا جنسه فيه بل يخص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلافه الا خالته وح صح البناء فان قلت المقيدور
 من تعدية العلة وجوده فيها في محل آخر قال في ابحاثه حقيقة تخريل لم يكن محلا للملازمة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يسهل على السجدة
 صدور عن الخصاصي الكرام فمخرج قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل تعارضت بالتعدية والقاصرة وجبت التعدية لاشتراكها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجمع وصفان صالحان للعلية واحدهما مستبعد والاخر قاصر بحمل المستبعدى مستقلا بالعلية لا مجموعهما
عليه التقدير فذا فاسم ومنها ما هي من شروط العلة عدم النقض في وقت الحكم عنها في محل عند مشايخ ماوراء النهر ومنهم الامام علم الدين
الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامان فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى والي الحسين المعزلي وعليه الامام الشافعي
وقال الاكثر يجوز النقض للمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشايخ ماوراء النهر وحفظة العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا
الثلاثة الامام ابي حنيفة وصاحبه لقبولهم بالاستحسان بالاثرا لمخالفت لنقياس وشروطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معلولا
بغيره من القياس فقد تخلف الحكم عن العلة هنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة بعد ومثله الا انه تخلف مع وجود ما قاله ابن
ان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم التأثير وذلك كما يظهر بالتأمل في الرأية قال صدر الاسلام تحكم القوم
قد يما وحديثا في تخصيص لعملة ولم يرد عن الامام وصاحبه وزفر وسائر الصحابة نص اذعي قوم من اجله اصحابنا كالشيخ
الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السخري ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص لعملة
واستشهادوا بالمسائل وذكر المحاسب بن الاشعرية ان ابا حنيفة يقول في ذلك عدم من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص
العملة من مشايخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلاثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون استنبط وقيل يجوز
في استنبط فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة لتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خصص
في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل تخصيصه بصفات العلة فانه معنى غير قابل ليقال القول
بان تخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى صطلح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان لعملة كانت موجبة للحكم
في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لما منع مبعده اياه من التأثير كما في العام المقصود للحكم في الكل يمنع المخصص في بعض فحصل ينفع
جاء اطلاق اسم تخصيص في المعنى شيئا واستدل بانقواء التخصيص والتخلف لزم المناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد
فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلانهم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لوقوع تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف ولتخصيص لزم تصويب
وكل جهة لان الكل احدان يقول عند انتقاض عملة تنحل الحكم لمانع واحاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
فخر الاسلام لان التخلف في المستنبط لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانع فان ظهر هذا المانع حكم بخطا والعلل والخطا
باعتبار التخلف فلا تصويب للفرعيتين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض في دفعها تعليلها فيظهر الخطا والصواب
وايضو غاية ما يلزم انما لا نسلم تعيين الخطي من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتأمل فيه قالوا ولا لوجاز التخلف
فما له اوقفه ان شرط وعدم المانع وجود الشرط جزء العلة لان استلزام المعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع وجود
الشرط ولا كل واحال انه لا جزء بوجود المانع اوقفه ان شرط انتفى العلة فانتهى حكمه بانتهائها فلا تخلف قلنا النزاع
انما هو في الوصف الباعث للمؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التأثير انما قابل للمؤثر
نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لوصحة العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف
لان وجود العلة ملزم للمعلول وجه الاندفاع ان يلزم المعلول هو وجود العلة التامة الا للمؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واحكم ان وليهم هذا والديان المذكوران باقتدار على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام النجاس لشروط التاثير والادلة التامة فيه
 فان عدم المانع ووجوب الشرط متماثلان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانقضاء الحكم به فلا تخلف ايضا
 لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود
 الحكم لما لم يكن انقضاء التام العلة امكن ان يدعى كل احد عليه كل وصفت ولا يضر النقص حسلا قالوا لا شبهة ان النزاع لفظي فمن اجاز
 بالتخلف اخبار عن المؤثر الغير مستجمع لشروط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف خلاف في مسئلة
 تخصيص العلة راجع الى بساطة لان المسئلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم
 عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف واثبت انه معنى في يظهر ثمرته في الجواب عن النقص
 فعند المجوز يجوز ان يبادع المانع دون المانع وفي مسئلة انحرام الدنيا سببه وجوده ومنسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز
 لا انحرام بل تخلف كما منع وعند المانع يجوز ان يتبعه وقد ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع
 فالجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انحرام الدنيا سببه بمنسدة راجحة او مساوية
 فلم يثبت القول به بعبارة ان لا يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا بعارض دليل الاعتبار اراى اعتبار العلة الذي هو
 مسلك من مسالكه ونسب الابدار الذي هو تخلف الحكم عن ادعاء التعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الابدار
 منوع بل التخلف ليس دليل الاية الا بالامانع والاطلاق عند وجوده فلا تساقط وانت اذا ما علمت علت ان الدليل
 تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا بالعدو الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم
 ولا يخص فيها فلا تخصيص في الشرعية والحيث بان العمل العقيدة على هذه الامور وما بالان لا ينفك فلا تنفك علتها وتاثيرها
 فلا ينفك المعلول عنها وهذه اى العلة الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم حلولها فافهم كما ذكرنا في المختصر قول
 هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقائمية سواء في الايجاب فلا تخلف بل مانع ومن
 ثم هي تدر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينهما وبين العقلية فيما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر الغفلة
 وهو العقلية القاطنة كالشرع اى كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الاثرى لا يحترق الخطب
 الرطب من النار المحترقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيها وليس
 كلام المجوز فيها بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان
 مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تنزل والله اعلم بما روي عباد الكرام المانعون في المستنبطة قالوا وصحت المستنبطة
 مع التخلف لكان هذا التخلف للمانع والا اى وان لم يكن المانع بل بالامانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون
 بعد العلة والا اى وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذا انقضى توقف العلة على المانع
 وهو على لهلة فيه وواجب بانه دورية اى تكاثر بين العلية والمالعية وتوقف احدهما على الآخر منوع ووقع بان
 ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم
 بالمالعية اى مانعية المانع الا بعد الاقضاء اى العلم به والا فجزوا انتفاء مقتضى العلم بالمالعية ولا يعلم الاقضاء وقت التخلف

الابعاد العلم بالماضي فان التخلّف من غير علة المانع ويوجب الشرود في قهقريه المورث لم نزم الدور وقد سيجاب بان ظن العلية
 يحصل بسببها من غير توقف على العلم بالماضي واستمراره موقوف على المانع اي العلم به عند التخلّف فان التخلّف مريب الا
 عند المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اي الظن به في محل التخلّف موقوف على
 ظنه فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنه فيه موقوف على المانع اي على الظن به فيه لان التخلّف من غير مانع
 ودليل عدم مقتضىه والمسالك لا يفيظ ظن العلية فيما تخلّف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيدور وواضح
 ايضا بما قاله الظن العلية العلم بالتخلّف كما لو سأل فقير ان فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يسهل ربح ظن غلبة الغنى الا بعد ظن ان
 مانع والمسالك بانفراد لا نفى بالصواب بالجواب ان المتوقف على الغلبة العلم بالماضي بالظن به اذ توقف عليه الظن به اذ
 بالقوة وظنه وهو يكون الشيء بحيث اذا جامع باء آمنه مقتضاه وجد خبرا الثاني اولها هذا المانع في المستصعدة قالوا دليل
 المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلّف شكك لاحتمال المانع في محل التخلّف فيكون علة واحتمال منه فيه فلا يكون
 فلا تعارض بين دليله ودليل عدمه الذي هو التخلّف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقاربين يوجب الشك
 في الاخر لانه تجوز الطرفين على سواء فتقول كالعلة مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكه فقلت
 فهاهنا قواهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فعنادان حكم الاقوى الشك لا يزول
 بالاضعف الطاري شرعا اي اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرأ الاضعف المعارض ولا يمكن مشكوك به من
 لان الكلام ههنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلّف ام لا اقول يمكن ان يقرر كذا التخلّف في نفسه مع قطع النظر عن غيره
 امر مشكوك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لا تحتمل انتفاء الاقتضاء بل دليله المشكوك
 يصير المخرج مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبط والتخلّف يوجب الظن لكل
 من علة وعدمه وعند الاختراع يحيل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا سلم قولك التخلّف مشكوك بل هو مفيد عدم علة
 وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على سواء فالتخلّف في نفسه مشكوك فلا مجال للمنع الا ان يدعى
 ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى واصلته بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا يقبل النقض
 وتخلّف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المقيد للزوم الحكم اياه فان التخصيص على العلة بمنزلة قوله كما يوجد العلة فيه يوجب الحكم
 بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اي اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلّف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان
 النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص لم ولا نزاع فيه والاقيل التخصيص يقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل
 التجوز لدليله اقول النقض اي نقض بقدر عرض والكلام فيه وان كان تقدير محال بان يكون متطوفا فلا معنى تسليم
 التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر بسرعة الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول انتفاء العلة كبيع الحرفان
 الحرة ما يفتي عن كونه مباحا واثنيها ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان محال الايجاب بالحكم لكنه غير مباح
 فانها لا يتم الا باجازه لكونه ملكا له وتأثيرها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبايع منع مكر المشتري من كونه مؤثرا حقيقة لكن
 تأثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتقائه ثبتت الملك من الاصل ورايها ما يمنع تمامه اي تمام الحكم وان ثبت

ان تقدير العلة

الرفع الى ملك

ابتداه كغير الروية لا يملك لنفسه لكن لا يتم الملك باقبض منه بل يجوز الرد بالقضاء والارضاء وهذا آية عدم تمام الملك متى ما
 يمنع لزومه اي لزوم الحكم كغير الغيب المانع من لزوم الملك فقط لا يمكن المشتري من القبض الا بالقضاء او تراض ولو لم
 لما اخرج جبراً بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج في افتح اليهما فافهم واما الكسور فتختلف عن الحكمة دون الحكمة التي هي المظنة
 تختلف شخصية السفر عن الصنع الشائعة في الحضر وعند البعض الكسور يقال على انقض المكنسور الذي سيجي فالتحذارة ان لا يطل
 العلية وعليه الاكثر خلافاً للبعض انما العلة المظنة لا الحكم وهي شاملة لانقض عليها اما المقابلة الاولى فلان الحكم لما وجب
 اعتباراً في اناط الحكم وانتج اعتباراً لاطرافها في تخليق الحكم في نظر الشارع وليقدر تعيين القدر الصالح للماعتبار بحيث
 يضبط عند الملك في ضبطت بما هو امانة ومظنة تيسر على المكلف فيكون هذه المظنة هي المعتبرة في اناط الحكم فهي العلة
 ولغت الحكمة وما في المنهاج العلم باشتغال الوصف المجعول على عليه اي على القدر الصالح دون العلم به اي به القدر مقتنع
 فيجب علمه هو العلة فاقول من دفع لان تعدل التعيين تحققت بحيث لا يبقى ترتيباً في الضبط تخميناً بما هو في الغالب مستلزم
 اياه تدبر الماتون قالوا الوصف المجعول عامة تتجلكمة فانه انما اعتبرت لاجلها في العلة حقيقة فالنقض الوارد وعليها واد على العلة
 فيبطل الية قننا الوصف وان كان عتباره لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل الاعتبار اما الا اذا كانت مضبوطة وح فالعلة
 هي الا المظنة الاتية في البكارة علة الذكوة بالسكرات في الشح حكمة احبها بغيره فيها والغيب لو كانت او فرياد ولم يترسكوتا
 اجزاء البعد كون مراتب احبها مضبوطة في نفسه وبال ضبطت بالبكارة نعم لو كانت اما اقدار مختلفة وكل قدر وصف ضابطاً
 لشرع حكم ثم بدت بشرع حكم البق بكل من الاقدار كالقطع اي وجوبه بالقطع العدا العدوان فانه ضابطاً بقدر من الجناية وحكمه
 اللائق القطع قصاصاً تحميماً للزوج وتقتل اي وجوبه بالقتل العدا العدوان فانه ضابطاً بقدر آخر من الجناية اعلى من الاول لشرع
 الحكم اللائق به وهو القتل تحميماً للزوجة في الاول واما النقص المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقية
 من الاجزاء وان يكن العدد للمدة مكرمة من اجزاء فقتلين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغى الباقي في العلة
 ثم ينقض الجزء المناسب فالتحذارة واد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافاً للشريعة قليلة ذاهبين
 الى ان الوصف وان كان طرورياً دفع للنقض مثاله قول الشافعي في بيع الفات بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عب بالاعتين بعض
 اعنف يتزوج من لم نير لافانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بنا على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لا قضاؤه
 الى المنازعة والبعضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط كونه سبباً وصف طردى لا دخل له ثم في القياس
 المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون موكولاً الى صفاء وينسب الخيبر لانه يفسد
 وهذا بخلاف الشك فانه يصح مع الزل ايضاً فلا يتوقف الاعلى الرضا بالشك بالسبب وقد وجد فيفسد لنا العلة ههنا اما
 المجموع او الباقي بعد الغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين السبب في العلة والباقي منقوض فيقبل
 هذا النقص فافهم ومنها اي من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انصف اه اي الحكم عند انتفاء اي العلة
 وذلك مبني على منع التعليل بعلمتين كل منهما مستقل بالاقضاء الحكم اذا لا يكون الحكم بلا باعش عليه لفضل لانه سبحانه علينا
 كما هو مبني معشر اهل السنة القاسمين للمبدعة او وجوباً عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعش فيبقى عند انتفاء الباعث

ان يفتي القيس

لغيره ويجوز يا عت آخره الحق عند الجمهور جواز اي جواز التبديل اكثر من ملة فلا يشترط الا نكاحا ولذا اعد الامام في الاسلام
 الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجود الفاسدة والقاصي السابق في يجوز في العلة المنصوصة فقط دون مستنبط
 وقيل بكسره اي يجوز تعدد استنبطه دون المنصوصة والامام قال يجوز التعبد عقلا ويمتنع شرعا ولو لم يجز التعدد
 عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الجرح باستقلاله وكذا القيس من
 الردة كل منها بانفراده علة للقتل القليل ليس القتلان المعلولان لهما امر واحد او الا لا يحدث الاحكام وليس كسره
 بل الاحكام متعددة ولذا لا يفتي قبل القصاص بالعقود يبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي يفتي لقتل بالردة ويقتل
 الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعدد في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الي شيتين فتختلف
 بالاقتضاء فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الدالة او ليس بانه الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
 الانصافات لا يوجب تعدد في ذات المضاعف اليه وللخصم ان لا يفتي عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم
 تعدد المضاعف وان لم يستلزم الاضافات الاخرى بل هذا هو المستند فتدبر قال شارح المختصر لا يجب الاضافة الى العلة
 تعدد في الذات لا لكن بقاء احد المحدين مع انتفاء الآخر فيكون ابقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد
 لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما مستلزمين قابل المصروف لعدا لهما لعدا الوجود فتعدو الاعداء فمكان يتصور عند العقل
 انتفاء احدهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر للسائل ان لا يفتي عليه يقول ان اراد
 تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر قصورا عما يبقا للزوم ممنوع وان اراد انتفاكا كاحد التصورين عن الآخر فبطلان
 ممنوع وما قيل لقتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغايران فاقول بدفع بان ذلك التغاير
 معتبر في جانب العلة والحكم المعلول هو القتل ولذا كان الحكم في احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
 هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان يقتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان لقتل بالردة فعل الامام
 او بالقوم مقامه والقصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب الثاني مباح فها متغايران قطعنا واما على القول
 فانما يشترط في نفسه الاولياء ان طلبوا قتله فليس بينهما اتحاد اصلا ولعله هو الذي رآه هذا القائل هو اعترض الادي بان النزاع
 انما هو في الواحد بشخص المخالف يمنع في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض ان
 المذكورة التوارد للعلل مساحا اذا بال ورحف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازا كل علة معلول شخص
 بغيره بالشخص معلول بازا اخرى ولزم اجتماع المشكلين انت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
 بل الموتر ههنا القدر المشترك بين العلة في واحد شخصي قليل ههنا مثلك فانهم ثم اعلم انه قال شيخ ابن العامر ان
 بذكره ان الكلام في الواحد الشخص من لشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعد عليه وحريم الكلام
 غير كلفه فان الحدث واحد بالنوع قطعنا وقد تقدم وجوبه وسقط الشكليات التي قدمت لاثبات الوحدة الشخصية
 ويؤيده انهم جعلوا من فروع الا نكاحا من هو ان يفتي بانتفاء العلة ومن لم يبين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
 المتعلق بفعل الواحد بالنوع واما اذا انتفى في الواحد الشخص دون الواحد بالنوع فتح يجوز ان يفتي بالحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فانما يخص

فلا انكاس فلا يصح التفرع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها سعرات مثلها كمنع
الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاكسر المتحقق في فرد آخر
المانعون قالوا اولاً لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لنفسه غير محتمل ولزم الثبوت اما لانها موهبة لانها
لا يمكن الشبهة بدون كل منهما فلم يمتنع التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به لو انها بحيث اذا انفردت
ثبتت به الحكم وهذه الحيثية ثمانية احوال وليست منسقة فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير
ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقاً عن القائلين بكون كل موثرة مستقلة عند الاجماع والجميع والواحد جزء الاكسر ثم
التفازاني من خصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيء ما هو التحقيق ثم لا ينبغي عليك ان هذا الجواب ليس بشئ
لانه لو تعددت الاكسار وجود شخص العلول دون كل فلم يوقف على احد ولم يصل لغير واحد الا ان كان ثابتاً بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اي
بتأثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كل فرضية علمية فيجب الثبوت بتأثير كل فلزم الثبوت به فلزم
النقصان قطعاً فانه قد تحقق كانه يعرف ويكره ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالتفريع فان له وجودات فباعتبار بعضها
يتوقف على واحد وعجت باخر على آخر فان كان الكلام فيه فاجاب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعية الثبوت بها الاخر
وهذا على نحو الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقر ان اطلاق الوصف على
الافراد المقدرة بما يستدل اجري كلامه على الحقيقة والمجيب اجري بتقرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل
من العلمتين عند الاجماع ثبوت تقديرى مجازى وان الثبوت بكل ليس الاحال للانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول
فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلا تأثير حقيقة فلا علمية حقيقة وهذا بالحقيقة غير مستلزم التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا ان رفع ما في
شرح الشرح المعنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسمية بالاستقلال مجاز وانما لا ينبغي عليك ان غاية ما يلزم محاذير
كون الثبوت مجازاً في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازاً فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في
المفسر ثم الحق المجازية قطعاً لان التأثير ليس الاثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تأثير اصلاً لفقد
شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانياً لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المشككين اذ لا بد
لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعها العلة المجموع فيكون بازائه شخص احد من حكم قال المصنف جعل كل علة
مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع ثم علم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاصل
به فان لزوم اجتماع المشككين فيه اظهر من ان يشكك الى ان الكلام في الواحد بالنوع وحده يمكن ان يجيب بان العلة المشتركة
لفرد منه لكل يوجب شخصاً من المانعين الاخر نعم كان قد خصا كل ذلك لكن تخلف لما نفع وهو عدم صلاح المحل فوجب المشترك
بعدم ابا المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في السبل العقلية المنفية لا يوجد ولا امتناع التخلف هناك
فيلزم وجود معلول كل فيلزم المشكك وانما الادلة المنفية للعلم بالحكم فلا عدم كونها معللاً بالحقيقة حتى يوجب الوجود كذا في المختصر
اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في السبل الباعثة المنفية لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل
على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتأمل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا منسقة المتكلمين في حجية

قائمة العالم فيدم اجتماع المشككين هناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يليق
 من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر والعلم ليس موجودا في الخارج فيدم اجتماع المشككين في نفس الامر
 فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل عين ما يوجب له الآخر
 لا مشكلة حتى يلزم اجتماع المشككين في كل ان يقول لا بد للوجود المعلوم ان يتوقف على وجود العلة وهي موثوقية واذا كانت الواحدة
 كافية فقد اثيرت في وجود المعلوم فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر له موثوقية هذه الاخرى فيه يحصل هذا الوجود
 منها وتعد الوجود بغيره تعدد الشخص فانهم المشككين قطعاً قائل فيه وقالوا انما نشكك في علة حرمة الربواهي الكليل مع منس
 كما هو في ههنا او الطعم كما هو في ههنا بشافعي والاقليات كما هو في مالک بالترجيح بواحد منها على الآخر وهو منسج صلاحيته
 ويلزم ان تقار الكل والاكملان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وبهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربواهي تحت
 اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منهما يعني الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا
 للترجيح فلا حاجة على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا مضى على استقلال كل من العمل لا بد من
 القبول لوجوب اتباع النص ما لم ينص فيه حكماً بالجزئية لا بالاستقلال اذا الحكم بالعلية مستقلاً لا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في
 غير المنصوصة وعوض بالعكس يعني بان حكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه
 لو انفرد واحد منها لا دخل الآخر اصلاً وليس كالبجزئية فانه لو انفرد احتاج الى اخرى في التأثير بالجزئية تترجح قتال انه دقيق لذلك انما
 بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل انما التأثير والاستقلال للجموع وفي العلية كل موثوق ليس لاحد الا لغيره ترجيح
 فساد التحكم على ان التعدد مروج لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجعة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل
 يستند الى العقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العمل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان العلة للجموع بل كل مستقلة وانت
 لا يوجب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان حكم الواحد بالشخص لا يوجد في محليين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
 الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقر ان كلام من العليتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثوق
 في النوع فاذا وجدنا في محل فيجب تاثيرهما في النوع وفي النوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلم تعد العمل معلول واحد
 بالدليل فلا ينكره فلا تحكم قائل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقلة افراد او عند
 الاجتماع العلة للجموع ووجه المصداق ان هذا التسليم مطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورت التعدد بل الحق ان كلا اذا
 افراد اعلم ان الاجتماع ليس شرطاً في التاثير واذا اثيرت عند الاجتماع فالافراد غير شرطاً فكل علة مطلقاً اجتماعاً او افراداً فكل علة
 عند الاجتماع استقلالاً كما كان عند الافراد فافهم المتقاضي الجزئية للتعدد في استنبط دون المنصوصة قطعية فافهم احتمال غير ما
 فلا تعدد بخلاف استنبط فانهما مبنون وربما تخرج كل بدليل فيجوز التعدد والجواب اولاً منع القطعية فان النص على العلة قد يكون
 ظنيّاً ايضاً وثانياً لا بد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي في الامام الجزئية عقلاً المانع شرعاً قال لو لم يمنع شرعاً لوقع عادة و
 هو لو نادى في بعض الاحكام ولم يقع فانتقلت قد وقع في الحدث على شتى اجاب قال والثابت باسباب الحدث متعدد وحتى
 قيل اذا دعى رفع احد اصدائه لم يرفع الآخر ولو كان واحد المحتج الى نيات شتى وهذا ينبغي على راي من علم اشتراط النية في رفع

ولزم ان تقار الكل والاكملان

العكس المنصوصة

والمستند الى العقل

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع المحدث وتجزير التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه يستدل فلا يدل من اثباته ثم
 اتفق بعد دون انه اى بحلول بالاول في الترتيب وجود العلل فان قلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا يتوضأ من الرغاء
 فبال ثم رجع ثم توضأ بحث فدل على ان الوضوء بالرجوع مع انه متاخر قال وباعن ابي حنيفة حلف لا يتوضأ من الرغاء فبال
 ثم رجع فتوضأ بحث فبني على العرف فانه يقال في العرف انه يتوضأ بالرجوع وبني الايمان على العرف ولا يلزم منه ان ثبت
 المحدث من الرغاء حقيقة وانما في المعية بان يوجد العلل معاقيل لعمدة المجموع وكل من عمل جزوا وقيل واحدة لا بعينها
 وهو الحق والمختار عند المصالح لكل دفعة واحدة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتوارد ما على واحد
 فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان لعمدة المجموع او القدر المشترك فعدمها من
 التعدد لا يصح بل الحق ما او مانا سابقا ان الكلام كان في الواحدة بالنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوز
 اختلفوا اذا واحد العلل ان على الواحد الشخصي كما في المذهب الاخير والاول لعمدة لا واحد الشخصي المجموع او القدر
 المشترك بهذا ينبغي ان يجر الخلاف خرج يلقوا اكثر القبيل والقال الذي هو فانه سمى بـ ثبوت ما لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
 ويكون كل جزءا ولو واحد واما بالاطلاق اذا تحيزه ينافي الاستقلال وقد فرض كل مستقل في الحية انما اقول قد يطلق الاستقلال
 على الشبوت بهما لا بغير كما مر وهذا المعنى حقيقة في الافراد اي فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز في الاجتماع اي فيما اذا وجد كل دفعة لا ثبت على
 تقدير الافراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الشبوت بهما نفسهما اي لا يتوقف اقتضاءها بالشبوت على غيرها كما في الاسئلة المفردة
 وهذا لا ينافي في الشبوت بالغير ايضا وتحقيق ان هذا الاول متساويان في امر متعلقه لواحد الشخصي فان الشبوت لعله لا يستل
 الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق به ونها وبها هو المراد منها لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والاى العلم من
 توارده مستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارده العلل انما قصته في هذا الواحد الشخصي اذا التابت بالانفراد اي بالعدة
 المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالجمعة فلم يكن كل مستقل بهما المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارده و
 لانزع فيه كما مر ومن هنا اي من اجل ان المتنازع فيه هو تواردها لا يتوقف اقتضاءها على الغير الزم المانعون اجتماع المشككين
 بخلاف ما اذا كان كل مستقل عند الافراد وجزءا مستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المشككين حينئذ اي حين يتحقق ان المتنازع فيه
 تواردها يكون تاما للاقتضاء انفع ما ورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد غير منبذ لعم لان البقرة عند الاجتماع لا ينافي في الاستقلال
 عند الافراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عن الاجتماع فففس المتنازع فيه هو فالتنازع في استحالة فيها وجه الاندفاع ان
 المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت لمدى اجتماع الافراد فاعلم ولك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
 هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بلا ابد او هذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص حكم لكل اجتماعا فاعلم ان قول رجا
 يمتح الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون الحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
 يكون العلة حقيقة احدا لا على تعيين الجواب ان الكلام هو هنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بعينها هو العلة حقيقة كما في عدم الجزئين
 فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اي تعيين كان هي العلة حقيقة وحيث ان اراد بالمعية لا بعينها المبته اي الواحد من المتعينات المبهم
 الموجود بوجوده وكل لزم عدم حصولها والمعلول يحصل لم يحصل متوحش عن تجزيه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة اية كانت وفيه الحكم قد ير

فصل المجموع

والوحدة الحكم

وهذا الجواب ليس بشئ فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال ولا اقل من احدهما بالخصوص الاستيعاش عن عملية المبرمج المتحصل انما هو في
 العلة الجامعة حقيقة لان الموتر الذي تاتيه عتبار الشرع ووضع كيف لا وحقل لا ياتي الي الحكم الواحد الحكم بنوع من الحكم ويعتبر تاتيه او
 متعددة في هذا النوع وتاتيه احدهما بالخصوص ما في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاتيه اوصاف متعددة في هذا النوع وتاتيه احدهما بالخصوص
 في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاتيه كل في شخص من اشخاصه فيمتنع لانه بعض الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب المجزئة قالوا
 لو كان كل علة لازم اجتماع المشككين كما هو واحد فالتحكم اي لو كان احدهما علة فالتحكم لازم وكلاهما بالاطلاق فيمكن الجزئية اقول في الجواب لا نسلم ان اجتماع المشككين
 فان البعدين تواردا على واحد لا شئين معني عليه كل فرع واحد على كل فالملول واحد لا اثنين اصلا وسعيار من معيار هذا التفسير صحة الفاء
 بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة بهناني كل نسبتة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال وحفت معا بال فصار محذورا وحفت فصار محذورا بال
 ان يفتقر اليه تجل معني الفاء هو الالاجل اشتغال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة بالخصوص كيف لا والتفسير على شئ في الوجود
 بدونه فافهم ولما اى لان الواحد هو التفسير على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما هو العلم المراد الذي في غيره
 فكلما يلزم الاجتماع للمشككين كما يلزم الفادة بالجميع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المشككين البتة فتمت كروا في الجواب من التفسير
 على تقدير الواحد لا بعينه كما مر قال في شرح المختصر في اجواب نه ثبت بالجميع بمعنى ثبوت لكل واحدة استقلالها في الاولانية
 وكل مستقل بآثاره حتى لو انتفى الاخرى لا يصير عدمها والفرق بينه وبين ما دعيتم فافهم وروى بان لا فرق بين ثبوت عدم احد او عدمه اذ
 الانزع في الاستقلال عند الانفرد فاذا عدم احدهما ينفي الاخرى منفردة بآثاره بل الفرق ان بآثاره بالجميع على نه من العلم الاول
 وعلى ما دعي استدلال يرجع الى الكل المجموع قال المصنف في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع فبآثاره وادارة انتفى
 المجموع الذي هو العلة التامة والملول ممكن زوال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيصير عدمه في بقائه فلو ثبت بآثاره
 لعله اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الامكان بانتفائه واحدة منهما لان ضروري في علة اخرى مستقلة
 فلا يصير عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والا هذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا الكلام متين لكن طلبة
 انه لا يصح اكتساب وجوب احدهما من اثنين فانه من لفطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغوا الاخر فعند التعدد
 لا يصح اكتساب الواجب فينفي على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارده مستقلين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينه
 قاله ابطال الجزئية لكل الاستقلال اي كفاية كل بالافادة وبطل الاستقلال لكل بهناني الاجتماع المنافي للاستقلال في اثنين
 بين انه يحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والاجواب طاهر يمنع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء
 وهو موجود في كل دانت خبر بان التام في الاقتضاء يقتضي الوجود به والفرق بين الاخر في الاقتضاء فافهم وانما كان عند الاجتماع كل علة
 مستقلة يكون للفائدة وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس فيكون سبيل حكمين
 لعله واحدة بمعنى الامارة التفات على جواز معنى كونها امارة مجردة حكمين كالفرق بامارة الجواز لفطرية وجوب
 المغرب اما العلة اي تسهيل حكمين لعله بمعنى الباعث فالتحارج اذ قيل لا لئلا لا يعيد في نه نسبتة وصحة حكمين
 واعتبار الشارع اياه فيها كيف قد وقع كالسقة للقطع زجرا وللتعزيم جبر كما افادت وهذا لا يصح الزا اعدم الاجتماع فان
 الخفية لا يغرمون بل هو شق في حق التعزيم بالافسية له ولو يدل بالرد كان اولى والقانون علة للحي لا يلزم عدم قبول التمام

الى افادة اخرى

بالنص الماديا كما هو مذهبنا ونقضه ظاهر النص او الى التوبة المتكررة قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وحيث
واحد علة حكمين قلنا لو سلم بطلان صدر الواحد من الكثير ولم يقيم عليه دليل فانما ذلك في الواحد حقيقة من جميع
الاجزاء وهي اجزاء مختلفة وايضا ذلك في اصل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجوز تبديل
حكمين بعد التحصيل الى اصل حصول المصلحة باحد هاتين باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيل ما لا يتم تحصيله الى اصل
قلنا ذلك للزوم اذا لم يحصل المصلحة في صلتها وكان كل من الحكمين شرعا مستقلا في التحصيل اي في تحصيل المصلحة
واما اذا كان صلتها لا يخفى حكم الواحد تحصيله لا بد من شرع حكم آخر فانهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل لتبديل لاية الاب في الاسوال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيحق به الجنون في حق النكاح للاشارة الى الجنون
ومثل شارح المختصر بتبديل سلب الولاية عن صغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذا استغنى علة جنون الولي لعدم كون
الولاية والمناسبة أصلا فتبديل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بخونه العارض
وقيل تعبوه بالولي لا ينكحوا عن كدر بل المعنى ان تبديل سلب الولاية عن صغير بالجنون الذي هو عارض للولي لا ينافي
المقتضى على الصغير بالجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن نفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العوض الاصل لانه في صدر
تمثيله بمثال لم يذكره الا في نسخ اي ليس المطلوب العوض في الفرع وقد ذكرنا المطلوب غير مذکور وما هو مذکور غير المطلوب بل
سلب الولاية الولي عن الصغير الذي ليس له الولاية أصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر اكل وقد يشل تبديل بحاسته
لعاب الخنزير بالا مستقذ اى غده قذرا في قياس عليه العرق وبما في الاستقذار متاخر عنها لان عدة قذرا ابعاء مسلم بياسته وادام
ابن الهام بان اي التاخر غير لازم بجواز المقارنة بينهما اقول لا استقذار طبعيا فدرهم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا
متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا يستقذر شرعا فليس ههنا استقذار قمارن فاسم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لم يفسد
شرعه لما اي لم يكن شرعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة بنفس واستدل على الخفاء ايضا لو تاخرت العلة عن حكم ثبت الحكم
بالاباحت بوجوده قبل الباحت بالعرض اقول هذا الاستدلال مبنو على مستلح التبديل بعلمين في الاقالمة معنوية بجواز
ان يكون حكم معلوما باعشرين يوجد باحد هاتين الباعثين الآخر فانهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على الحكم
بالابطال اي لا يكون تبديل بمطلوب الحكم سلبا لتبديل الشافعية لنص مسلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تدبرتم
بينكم الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في مسلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس مسلم في دليل
معلوم مخبر احضار السلطة فيجوز السلم الحال كالموجب لم يطل للموجب المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالفت نفسها
ولا اجها كالجاب الصوم على الملك المرفقة خاصة في الكفارة بتبديل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تعديده عن الاعتاق
وفي اليمين عن احد الامور الثلاثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستتبة زيادة على السهم
مطلقا مسقيا كان او خالفنا عندنا لانه نسخ وتغير مطلق فلا يجوز بالقياس الذي يعودون النص واليوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجزير الشخص للعلماء
والمقتضى لا يطلق بها كابن الحاجب اي كما يمنع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صاحب

لا ينافي

في الامور التي هي من جنسها

نحو

عن من قرأ على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها أي من شروط العلة المستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف معارض صالح
لعدم اختلافه في السببية في الاصل والا أي انما يعارض جاز التعليل في الجميع المركب منها من المعارض فلم يقم مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بذلك فعدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها أي من شرط العلة ان لا يكون وليا لها
متناولا لحكم المضيق وكذا هو مذهبنا في كفي هذا الدليل لاثبات الفرع وضياع التعليل الا عند الفرع في دخول الفرع فيه
أي في كون عمومته تجوزها فانما تجوز اثبات الفرع بان العلة ليست به هذا الدليل لكون وجودها فيه انظر والمختار
أي عدم الاشتراط بهذا الشرط لثبات الملك ثابت ولا ينافي سلوكه وجوده مسلك آخر لان تعليل الطريق ليس بواجب على المناظر
ولا يميل المسألة الى انتفاء الفاعل مع التطويل ليس يتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس يتقيد بل بالفاصلة الشارطة قالوا
والرجوع الى الدليل المتناول حكم المضيق رجع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت أي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس في هذا الدليل الرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة أطول
من مسافة الاثبات من الدليل لا يصح فيه مسلمة تختلف في كون الحكم الشرعي علة لكلم شرعي آخر المختار جواز كونها إلى
العلة حكما شرعيا لقول الخفية في المذهب حكما شرعيا حقيقة بطلت الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يسبغ كام الولد في
الفرع حكم شرعي مسدل بالاول عندنا فيسئل انما يجوز ذكره هنا حكما ان كان لتيسيل حبل بصلته وان كان لرفع مفسدة فلا يمكن
حكما شرعيا وقيل لا يجوز شرطه سواء كان بحبل منفعة او دفع مفسدة قلنا ما عن الخفية انها قالت يا رسول الله ان ابني
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزي ان اجم عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان رأت لو كان على
ابيك من مخضبة ما كان بيتك منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر من راجحة كتبنا
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان رأت في حديث الخفية بل فيه اجازة الحج عن ابينا بل انما كان
هذا القول في جواب امرأة اخرى سألت عن حج ابينا وقالت أي ضيقه لا تستطيع ان يستمسك على الراحلة فيجزي عنها
ان اجم فتال رأت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابني مات ولم يحج افاج عنه قال رأت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعده الليثاد اللقي فت ربه صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وعلى ان العلية
القضاء صيرورة التي دينا على الذمة وهو حكم شرعي فانهم المصلون قالوا لو لم يكن بحبل منفعة كان دفع مفسدة ناشئة منها
وهو باطل اذ الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستند الجواز اشتغال على مفسدة مرفوعة بصلته راجحة منزع
لاجلها وحي لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوة تنجها الحكم في دفع حكم آخر كذا في الزنا شرع حفظ النسب وموالمصلحة من شرعه لكن
يؤدي الى التلذذ بنفس كونه رجا وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالحكم في اثباته بايجابه لاربعه من الشهود وعدم اعتبار الاقرار
في الدلالة في الربح مجالس بالانكاد بالشبهات ثم اؤكده النافون بصلته في اقالوا لو كان الحكم الشرعي علة لكلم شرعي آخر فاما ان يكون مقدر
او موخر او مع والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على معلوله لزم ان يقتضيه بدو التخلف وان تاخر عن معلوله لزم
تاخر او قد يفسل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعي والاولوية لعلية احدهما لاخره بالنسب
واجواب اختيار الشوق الثالث ومنع التحكم للنسب في احدهما يعني يكون احدهما وحدها مناسبا باعنا على شرع الاخرين

نحو

نحو

للعلة كبطان البيع النجاسة فان النجاسة لبطان احرازها بالبيع وون بكس اقول على ان الحكم الثاني المتأخر يجوز ان يكون
اجامعاً تاماً بالاجماع على العلة الاولى فتحتمل الشق الاول ونقول انما ثبتت عليه حين تحقق الاجماع عديداً وعنده ثبتت الثبوت
فلا ينقض وانت لا يذهب عليك الاجماع كما شئت عن علم ثابت من قبل فلم يستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علة فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضاً من قبل عتارن وان كان انما يتحقق بالاجماع الآن فالحكم والا فالنقض فانهم
من ان اللازم ههنا التخلّف اى تخلف الثاني عن الاول في النزول لاني حكم فانه كان يجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد تخلفه عن تقريره كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلّف في شيء وهذا ايضاً جواب بانقضاء الاول
فانهم وانت تعلم فساد وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط بالتعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف ههنا
ثم بعد التحين بوجي آخر وحى دخل في الشق الثالث ونزعم التحكم لم يتعلّق بل انما يتعلّق بنزول الوحي الآخر فح لا يصلح استنباط
من الاول ولزم النقض فاحسب وان كان تجيب ايضاً باختيار الاول وتضع احتمال التخلّف لجواز المانع فتدبر سلكه اختلاف
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها المختار جواز كونها مركبة لئلا يمتنع عقلاً كون المجموع المركب من عدة معنّات
مما ينظر عليه سلكه كالبسطة فانها يطلق بها الكوا والخاصة وعون البديهة في الامكان ثم بين الوجود ووثال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة فاقول العلة لاند وان فان علة لوجود القصاص والترك على مفهوم الشر المبرك عدم الوجوب الكفارة وهكذا
المشكوك قالوا اولاً لو كان المجموع علة فقصاص العلة اما لكل جزء منه او لواحد او بالاجماع والاقسام باطله لانه ان قامت العلة
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فغير العلة لا انضمام او قامت بالجميع من حيث هو اجماع افاذا لا يصح قيام
الواحد بالكثرة فلما بين جهة واحدة محتما يصير المحل احد اقسام الكلام با، فيهما كالكلام في العلة والتسلسل والحل انما اختيار الثالث
ولقول انما قامت بالمجموع الذي توجد قد عتت باريا باعتبار عرضية بديهة اعتبارية لازمة للاجماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى بديهة اخرى فتأمل فيه اقول على انها اى البديهة اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان لم ان يقول عود البديهة للكثرة المحض هو الجواب الثاني فانهم من ان العلة
مجموع العلل انما قامت فان كل جزء منها يتوقف عليه المصالح في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة خاصة يعني يجوز ان يكون
العلة التامة مركبة من العليات النواقص فيكون الكل قائماً بالمجموع وجزأه باجزأه ومعنى قياس الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبر اما الجواب عن استدلالهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجب السؤال في قيامه بديل صفة للشارع متعلقة
بمعنى انه حكم ثبوت الحكم عند كفا في المختصر فلا يخفى ومنه وحاشا فانه الباعث وكونه مجعولاً من الشارع كك صفة للوصف البتة وانما
هذا الوصف بالجميع من الشارع فانهم وقالوا انما لم ترك الوصف لكان عدم كل جزء علة لانقضاء ضرورة ان عدم الجزء
بسبب عدم الكسب يزيل من النقض لانه ان عدم اول مستلزم عدم المركب وعدم استلزام هذا عدم الثاني له لاستحالة
العدم لعدم فسد وجود عدم جزء ولو وجد بعدائه عدم الجميع انما فخر النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج نقه وجد الحديث ثم اذا خرج بعد ذلك الذي فاجب في ذلك انما اتحاد الموجود المتكلمين فليزمن النقض المحل انما
هذه المانع وهو انما يحصل في سلة اخرى والتخلّف للمانع لا يتصل في نقضه وامتنع في واما من في مانعة الحصول لعدة اخرى

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقربين بالذكر ايماء البتة وذكر المعلوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر
 ظاهر فانه يجب ان ذكر المعلوم ذكر اللازم لكنه من ابن علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما ثبتت اللزوم كوثبت العلية وبعد هذا
 الكلام ثم ان ذكر المعلوم وانما كان يفيد ذكر اللازم عقلا لان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدر
 حتى يكون الكلام والاعليها ولو التزنا فمائل ومنه اي من الايماء الفرق بين حكيمين بوصفين فيعلم ان احدهما علم واحد والاخر لاخر اما
 بصيغة تصفية مثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم للرجال سهم وللنساء سهمان رواه الفقهاء وتحكم عليه بعض اهل الحديث لفصله
 في فتح القدير فهذا بعد صحة يدل على ان الفهم ستة علمة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور وقد ثبت ان غيره وارث او كان مسلوما من الدين ضرورة تورث لعصباته وغيرهم
 من فروع الفروض وقوع الفرق بوصف القاتل فلم انه علمة المحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا بل بصيغة
 غاية كتحكي بطهران وانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض النجاسة فيعلم ان الاول سبب الحرمة وبصيغة استثناء نحو قوله تعالى
 ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علمة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي اسقوطه مطلقا
 اولزوم الكامل بعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فاعفو
 منها علمة السقوط ومنه علمة اللزوم فمائل فيه اجماعه شرط نحو قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الذرب بالذرب والفضة بالفضة
 وانظمة بالخطبة والشيعة بالشيعة والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدابيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنس ان فيه وكيف شئتم
 رواه الاكثر من اهل الحديث فانما طاعة يجوز باختلاف الجنس قد كان محرمته في متحد الجنس الاستساويا في القياس علم
 انه فارقي باختلاف الجنس لاجل الحكم لان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقلنا شائنا عنه
 واتحاد الجنس مع المعيار علمة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علمية الطعم او الثمينة ولا كما زعم مالك من علمية الاقنيات
 لا بدعيه استدل ان نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنقذة
 علمة الايمان ثم هذه النكتة الاولى في القول المختار ان المناجسة بين الوصفين الموصي اليه والحكم لا بد في الواقع
 اذ لا علمية دونها ما طور اقل من بشرط في فهمه ليس من الارباد لان دلالة الايماء ثمانية فلما نظر الى ما سواه من المناجسة غير
 وقيل ظهور المناجسة بشرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم لتعديل من المقارنة بين الوصفين والحكم لا بشرط
 المناجسة لان دلالة هذا النحو من الايماء حقيقة والافلا يشترط لكونه تاما في الدلالة وامتساره ابن الحاجب النكتة الثانية
 يدل ظاهر البصري او بايمائه على علمية العين النظر في تعيينها بخلاف ما ادخل له في اصله والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان
 احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية ابل فان لفصل المحرم والمشرع سيان في كونهما جانيا شيئا على
 الصوم وكون المفطر وقاعا فان من ابيد ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا بجناية ولا جناية في نفس الاكل لشرب
 ولوقوع ادم الكحل مباح على سواء وانما الجناية انفسا وصوم الشهر المباليك عدا فهو الموجب وهذا حذف اي حذف كونه
 وقاعا للحذفية في اوجهه يسمى خبرية بما هو قوله والنظر في تعيينها استقبح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل
 الاثر بخفية لم يرد على هذا الاسم وازداد لمواضعه كما لم يضعوا اسم تحسبج المناط للنظر في تعريف العلمة المستنبط

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناظر في تعريف تحققها واعلام هذا التحقق في الجليات للعلم مع
 الاتفاق في المسمى وتحققه وانسب في البديع وغيره اليهم لفي التحريك اي اسم انكر تحريكه لانهم لم يجمعوا في الاشارة لا بالمعنى
 المذكور النكتة الثالثة تعرف الايمان بالاقتران بما لم يكن هو او نظيره علمه كان بعيدا ومثل الثاني بحدوث الختمية المذكور سابقا فانها
 ساله عن دين الله الذي هو الحق فذكر صلوة الله وسلامه عليه من لعبده وعنه على كونه علمه للاجزاء اي فراغ ذمته اللاب عن دين لعبده
 فهم ان اسئله عن دين الله الذي هو الحق فذكر صلوة الله وسلامه عليه من لعبده وعنه على كونه علمه للاجزاء اي فراغ ذمته اللاب عن دين لعبده
 ههنا كون المقصود دين الله الذي هو الحق فذكر صلوة الله وسلامه عليه من لعبده وعنه على كونه علمه للاجزاء اي فراغ ذمته اللاب عن دين لعبده
 اقول العلم في بادي الرأي هو نظيره في القدر يعني كونه اياها ان العلم في ظاهر الامر الواقع في حديثه الاخبار وبعبارة
 للمناظر بحيث لا يرد النقض لصلوة فانه لا يخفى صلوة رجل عن غيره يعلم عليه كبشره وبكونه دينيا كما في جملة الاعراض يظهر بعد ذلك
 ان العلم الجمالي الكماله على الصوم ولذلك يسمى منها على اصل القياس لانها صريحة وقد يمثل بتوحيده الله عليه وعلى كونه سبحانه وتعالى
 لعمر الله المؤمنين وقد ساله عن فساد الصالحين بل في هذا الموضع ارايت مقوله للقول لو تضمنت بما اتم محجة الفساده بل على التمثيل
 ليس هذا لتبليغ المنع الفساد اذ ليس فيه بالمنفعة او غايته اي غايته فافيه عدم ما يوجب اي ليس فيه شيئا يوجب الفساد ولا يلزم منه
 وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء الى عدمه فليس من الباب اصل بل هو اي لو تضمنت له بعض لما توجبهم امير المؤمنين جبران
 مفسدة الفساد كذا في المحقق اقول لتبليغ من في الفساد لا الصوم انما هو وجوده لمفطر حقيقة فوجوده لمفطر علمه الفساد ففسده
 علمه لعدمه فالمقدمة متروكة وليس من مفسدة الاستحالة عليه اي الاحتمال على عدمه لمفطر بوجب عدمه اي عدم الفساد فان ارتفاع
 العلم المتخذة بوجب تفادى القول واما النقض الذي زعم صاحب المختصر فانما يورد لوقوعه في استثنائنا واسم العلم بغيره بغيره
 تعالى عنه على تلك الحكمة اي مقدرة المفسد نفسه وهو اي التوقف ممنوع بل الاستحالة او يعني ان مقدرة ان في قد يعطى له
 كما في الحج والاحرام وهذا القدر كفي للسؤال اي من في القبول ام لا واذا لم يتوقف على تلك المقدرة وانما في ذلك
 فأي شيء ينقض ويثبت انما لا بانه العلم لا غير فافهم قد يروى المسألة الثالثة السيرة في القياس هو وجه الاوصاف والادب
 وحذف ما يغوي الوصف المدعي بانه يعني ابطاله فتعين المدعي ولا يصح المحصر مجرد عن الاستناد باحد اوجه وصفه اخر
 لان الناظر المدعي المحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البسائط واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بغيره لم يقصده
 القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فاعلم ان الاصل عدمه من الاوصاف فما او من من بيت الغلبه
 كما لا يخفى بل انما يمنع المحصر استدبا اياه وصحة فعلية ابطاله انما لا يستدل له ولا يلزم انقطاعه عن الجواب على القول المتحرر
 لان المحصر ظني فلا مضمنا لثبته في ظهور وصفه آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر المحصر ولا ينقطع الجواب في الحقيقة
 قال السبكي وعنه اي ينقطع اذا كان اترض به مساويا لما ذكره في المحصر والطله وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا للطله
 ما ذكرته فافهمت فعله عن نفسه لانه لا بد وصفه مساويا فافهم اخترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبطلان ان تطلب له ان
 يقول لما كان موافقا لطله عنده ترونه واذا قد ابدت لان اشهر دليل للابطال فاعلم في نفسه ثم الخلف طرق منها الاضمار وهو بيان
 الحكم بالنافي الذي هو المدعي في نفسه من غير شركة بوجه آخر في محل وهو الذي لا يوجب فيه اوصاف اخر فعلم ان الخلف وصفه لطله

يكون العلم

نقض لا تقوم

نقض لا تقوم

نقض لا تقوم

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فان قلت صحت في الخارج الى ان المؤدقة لو كان عند لا تنفي الحكم بانتقار مع انه ثبت الحكم بانتقار الاوصاف المحذوفة فمقتضى شرط
 النكس اجاب لا يلزم العكس لان المؤدقة منها بالقانونية في اصله يرجع الى ان المؤدق ليس جزء للباقي والاثبت الحكم فقط في هذا المحل فالجواب
 سنة العكس وانما يلزم لو اريد البطلان استقلال المؤدق وقيل اذا كان الباقي وجد في محل بدون الاوصاف للمغاة فالقياس على
 ذلك المحل يستقام منه الاغناء فليقتس او لا عليه فاستعمال السيرة والتقسيم مما لا طائل من تحته ويرفع بانه اى القياس على ذلك
 المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل المفروض فلا بد لا يطاله من استعمال تقسيم والغناء ويؤدي الى التطويل
 ومنها اى من طريق المؤدق الطردية اى بيان ان الاوصاف طردية اى لمغاة لم يعتبرها الشارع اما مطلقا اى لمغاة عنده راسدا
 في الاحكام كلها كما الطول ولتقصروا في الحكم المستويث عنه كالكورة والاثوثة في احكام العتق ومنها اى من طريق المؤدق
 عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ويلغى للمناظر ان يقول بحث فلم اجد وبقيل قوله بعد التثنية فان قال المعترض الكبار
 لك اى بحث فلم اجد مناسبة تقارضا وجب الترجيح بالتعددية وغيره ولا يكلف استدلال باثبات المناسبة بين الكبار
 والحكم اذ لو اجبنا على المعلن بيانها صار اضافته وهى مسلك آخر كفى لاثبات المطلوب ابتداء كذا فى شرح مختصر قول
 في رده لا بد ان لا يكون المحذوف شاملا للباقي لملا يلزم عليه الباطل وطريق المحذوف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة
 فلا بد من ان لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه لعدم الاغناء والطرد اى كما انه يجب ظهور عدم الغناء الباطل
 وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقص يقول لو صح دليلك لم لزم منه ان لا يكون الباقي عليه
 لعدم وجود المناسبة فيه فليس كالم باطل ايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وهى هنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للمبا
 نخذ البطل عليه فامضى شي ورجح تدبر ثم ان كان كل من محض والابطال قطعيا فمسلك قطعى مقبول اجماعا ومثله ما اذا ثبت كونه
 بنحو الواحد والاجماع السكوتى او الاضادى فانه وان كان ظاهريا لكنه مقبول عند الكل والافطنة مختلف فيه وفيه مذاهب
 الاكثر من الشافعية والمالكية حجة للمناظر والمناظر عما منهم انه يفيد ظن اجمالية وكلها يكون كذلك يقبل وعن حنفية كلهم ان الشيخ
 ابو بكر الجصاص والشيخ الهذيلي في هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للمناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقي بعد المحذوف لم يثبت
 اعتبارا حنيفة في جنس الحكم او نوعه كما قالهما انه حجة لهما اى للمناظر والمناظر ان اجمع على تحليل الاصل وعليه الا اجماعا او
 لان بالاجماع صار تحليل الاصل مقطوعا والمظنون فيما تلحق باصلا واجبا العمل دون غيره ورابعها انه حجة للمناظر لكون
 العمل جزءا من الظن لا يفيد للمناظر فان عوى المحض ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لان الاذمان خلقت
 متفاوتة فرب مقدمة قبله بعض الاذمان دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فانهم والمسك الرابع المناسبة وقد مر
 تفسيره وهى ان ثبت اعتبار ما اثره عا وتأثيره بالمعنى الذى مر ذكره لمناسبات التى تحفظ الكليات الخمس الضرورية التى مر
 حجة اتفاقا بيننا وبين اصحاب المذاهب الثلاثة الباتية وليس لك من المناسبات التى لم يظهر اعتبارها وتأثيرها باعتبار
 الخمس النوع لا ينصرف الى اجماع وهو الاضافة وليس حجة للمناظر ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل احكامها ايضا
 الظن اجمالية با براء المناسبة بين الحكم لوجه منها ان يكون جالبا للنفع او دافعا للمضرة كالتحريم والاستحباب فانه مبدئ

اختلفوا فيهم من اعتبره مسلما مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا يصار اليه مع امکان مسلما آخر فيقال
الشبه لا شبهة وضمن كائنين في منسج تبرؤ ولهما بين صليين كالآدمية والمالية ثابتين في عجب المقتول تبرؤ بهما بين الحر
لان الآدمية يقضي كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دميته كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالثمن ما بلغت كما يؤخذ في نفسه من المختلف وهو اي العبد المقتول بالحر يشبهه لان المشاركة التبرؤ لانه مبقى في حق الدم شرعا
على آدمية مثل الحر وبذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسالك الخماس الدوران وهو الطرداي ككل وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآدمي والاكثر سواهم قالوا
تتم حجة فقيل حجة طنا وعليه شافعية اعراف وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجة الدوران قيام النص في حال وجود الوصف
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان احده هو الوصف لدوران حكمه معنى دون انقض كآية الوضوء
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآتية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن بالقيام ولا يجزئ منه اي الحدث وان كان
القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس هذا الرأي بشي لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود حكم
اي وجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى أصله بالابطال فلا يصح لانه قد تفتيم ان من شرط التعليل عدم التوجه
اصلة بالابطال وفي الآتية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ما تقرر عن ابن عباس وقد تقرر اذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم احدهما ليس انقض قائما فانما هو اوله لو كان الدوران مسلما
ان ثبتت ايضا ثبتت لكنه تخلف في المتضايقين فان احدى المتضايقين دائر مع آخره وجوده وعدمه ولا عليه واجيب بالتخلف
لما في قاطع وهو لا يمتنع فالملزمة ممنوعة فان كونه مسلما انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر عزم من المتضايقين لما كان هو مانعا عن اصلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فانهم وبعد في القيس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم انقضاء كل من الآخر وهو عزم
من اعلية وجاز ان يكون ملازمة كالرأفة المنكرة للحر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز ان ابي القاسم
منع بل اصلية راجحة وان اردت عدم الاقتناع عقلا لم يناف النظم فان النظم لا يقطع الاحتمال اقوال لك ان تخار
الاول وتستدل على التساوي بمتواء العلية والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس معمومة من كل منهما فلا ترجيح لاحده
الا يخرج من خارج فلا يكون الدوران مجردا وليس الا من بهنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة بشرط الافلا اولوية لها
من العكس فاسم واحتجوا بانها حال كونها متجوبة مختصا بالغزالي الامام الاطرد سلامة عن النقص لا غير فعالية انه سلامة
عن نفسه واحدا والسلامة عن نفسه واحدا لا يوجب السلامة عن نفسه است مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب الاقتضاء ولا علته بدونه والعكس ليس شرطا في اعلية فوجوده كعدمه في الباب اجيب بان غاية ما لمزم من سلك
ان الاطرد لا يوجب العلية وكذا العكس اما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون الاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحدا كالحق
المرتب من عزمين عاين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فلا اجتماع اثر ليس في الافراد وهذا غير واثق فان مقصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي اعلية لكن الامر لا يترتب ليس له دخل صلا فالجوع منهما

قد قيل ان الدوران لا يوجب السلامة عن نفسه

كيف يكون في الاصل الاقتصار والعلمية وبطل هذا لا يجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العاقلان فيجوز ان يكون كل منهما خاصة اضافية فكل دخل في الاختصاص فعند الاجماع يشهد بالاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاخصر ان مجموع انما هو شر في شيء اذ لا يترك كل من اجزائه ولو عين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد بعكس ما لا دخل لهما في الاقتصار اصلا للمباين في فهم وقد مقصود الامام ان العلة شرطا مستبقة ولا يدل الا على واحد منها فلا يصلح دليل على العلية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكره وفيه شبهة لا يجزى من الخفاء لانه لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشرط نعم يجب في نفس الامر كما ان البعض على العلية لا على تحقق شروطها فلما كان الدوران يجوز ان يكون مسكوكا والتم يدل على اشرطه فاقول قال المشبوتون العلية اذا وجد الدوران

والامانع من معية او تاخر او غيرهما حصل العلم بالعلية والقابل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضب انسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على انه الغضب حتى يثبت الصبيان قد يتوهم انه اذا كان كك صار العلم بالحاصل به علما ضروريا كالتمحيص بالحدسيات قال لا يلزم ان يكون العلم الى حصول ضروري كما وهم لان حصول المبادى قد لا ينطق دفعة بل بالتدريج والحدس كذا فلا يكون ضروريا واجيب بان حصول العلم بمجدة مستوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم والظن لا يتغير بطور انتفاء الغير من انما الملازم فليس الدوران نفسه ليلزم مسكوكا لاجبا واخرى ان لا يقبل ذلك الدوران فيفيد عند عدم المانع عند انتفاء الموانع كلها فنسلم لكن الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التأثير فلا بد من انتفاء فلا يلزم استقلال الدوران مسكوكا بل راجع الى المناسبة وغيره وان اراد معينا او مبهما مستعنا الملازمة ودفع هذا الجواب بان قدح في التجريبات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم بمجوده فان الاطفال فقطعون به كذا في شرح انهم قد علموا هذا شي عجاب فان شهادة التجربة على حصول العلم بمجوده مطلقا ممنوعة وكيف يشهد به مع ان الدوران في التضافات اتم واشهر ولا علية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهادة مسلم ككذلك قد علمت ان من الموانع فقدان التأثير فالعلم انما يحصل اذ افقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه تامل فاقول فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدارف مسلم لكنه غير نافع وان اراد معرفة عليه المدارف شهادة التجربة ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علة ما ذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجريبات فاقول اعلم ان حاصل الدوران وجود حكم عند وجود المدارف في غير الفرع وانتقاه عند انتقاه في غيره واما الفرع فما لم يعلم في غير الفرع الى اثبات علة المدارف في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدارف لازم للحكم في بعض الاحال وبعض مشكوك الحال فيحجزان الملازمة القياسية لاجل مقارنة بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدارف علة ولا كونه ملازما لها فاقسم ثم اعلم ان انغية ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التأثير الذي هو الملازمة عند الشافعية وبطل الفقه من معتبر التأثير وعلى هذا فاسير والاضالة كذا لابدان منسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى الملازمة منه له اصلا فلم يوجد حتى يثبت بطل الطرد كما في التحريم وهذا التوجيه يوجب حسن التحمل عباراتهم ذلك فان قلت كيف نفيت من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه ثبت الحكم الى العلم كذا في الدلو كاجا يقول ولا اضافته الى الامارة والعلامة كالدلو كايضا في وجوب الصلوة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا الا صاحبها والاعلام في علة الحقيقة كالحقيقة فانها الوصف الخارج عن الشيء استرا عن الاركان المتعلق بحكم امامه شرفيه و باعث عليه به العلة وقد عرفت بانها

في العلم بالاطفال

في العلم بالاطفال

في العلم بالاطفال

في العلم بالاطفال

في العلم بالاطفال

الان لا مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال هناك لجران ليدل المحرم والموعود الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقيقة ما جاز به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام بخصوص عدم الدلالة على هذا المال فمناك لزوم للحفاظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف الموعود حين استودع فانه من البين انه التزم بالحفظ والالم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم بالحفظ مع المدعى اي فهو التزام مع المدعى العبد فالدلالة تجزية في حق المدعى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شي فلو لم الاثم لا الضمان فاقطعت فينبغي ان يضمن الساعي الى سلطان الظالم فاخذ بسعاية المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال مفتوي المتأخرين بتعيين السعاة الى سلطان الظالم لياخذ المال ظلم بخلاف القياس فان مقتضاها ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى السلطة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان ياخذ من الاخذ لنوى المال وتضر المسلمون تضر اعظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفضل الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن سببية فاذا لم يمسسها حقيقة وانما له نوع اقصاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فادقق النظر صار على حقيقة مؤثرة في الحكم بخلاف السببية في معنى السببية لانه لم يؤثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتبين من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحقيقة فانه يمين وهو العتد للبرهان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا صلح لان يترتب عليه الجزاء طارئا كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التحديق لا اتفاقا للمحل ويفوت بقوات المحل خلافا لزمرا لا امام فعنده ليس شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر لبقائه الى بقاء المحل ومقرته اي ثمره بخلاف ان يثير الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عند هم بقوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط فحق في كماله كالحياة للعلم وجعل للشارع كالشهود للكنج والشارع جعلها شرطا له وليس له وجود عنده بدونهما والعلم بوجود العبادات على من اسلم في دار الحرب بعدم تمكنه ايتاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجود العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عنه الجهل دفعا للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار الحرب فكانت ثابتة في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعله للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت امرأة او هذه فهي طالق او عسى بان لا يكون هناك فهو مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليق كالمرة التي تزوجت او كل امرأة تزوجت لان الامر الغير المعين الموصوف بجملة او المرأة الموصوفة بجملة لا يفهم ان عرفا ولغة المعنى التعليق الذي يفيد بالجملة لصحة بكلمات التعليق ولذا لا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب تزوجت لان التوضيح عند الإشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى بهذا التسمية شرطا لصدور العلم فيه بوجوب الشرط تعليق اعدام العلم اي الدالة العلمية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينقض علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين لانه اذا قررت عليه ما يترتب على عمله وسموه شرطا فيه فمضى التعليق وجه التسمية طارئا كبرشق الدق فسأل منه ما كان فيه وحضر البير في الطريق فمضى انسان فوقع فيه من غير علم به فاشق والحشر شرطان لكن في معنى عمله لان اسيلان وسيل الثقيل الذين هما سببان وعلمان للتلف والحق كان مانعا واشق زال المانع طبعي لا يصح لاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح وبجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

التي هي السعاة

العلم

الا اذا امكن المروءة هناك فانه حرام يصح لاضافة الجناية اليه فلا تعدى بهما الا في ازالة المانع من السقوط فيضاد الضمان
 اليه فيضمن الشاق والحافرة تلف بهما وفي شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد بهان على خلفه العتق شاعن في الدار واخر ان يشهد بحوله الدار
 الذي هو الشرط اذا جرح جميعا لعينه شهود الشرط واليمين بعد حكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء
 بالعتق لا ينقض لانه كان بظاهر حجة فلهذا لم يعمد العتق فوجب التلف والقضاء لا يصح موجبا للضمان فهو على شهود الانهم
 يستلفون لكن على شهود اليمين دون شرط لان حكم مضاف الى العتق عند وجود ما دون شرط والعلة هي اليمين فالأصل
 من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط اذا جرحوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفصلة وضعت فلو
 وطأ ثقتهم ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فمضمون وهو المختار وطأ ثقتهم ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى
 لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن العام رحمه الله تعالى لانه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتلف
 واليمين لا يصح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والتلف واجب على القاضى عند ظهور الحجة عند
 ان لا يصح علة للضمان لان الواجب ليس آدائه تعدى كالتعدى الامر في شهود الشرط لانهم شهدوا بشهادة باطلة
 او تركوا كبرى فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهدوا القصاص او اربعة لانهم متعدون ينسب التلف اليهم ولا يلزم
 على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالزنا ثم فرج المشهود عليه فرج
 شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدى منهم لان الزنا علة صالحة لا قارة الحد ويقطع الاضافة
 عن الشرط والامارة عند وجود ما بالاحصان شرطا او امارا ولا يلزم عليك ان الزنا ليس سببا صالحا لا يجاب
 الرجم الاحمال الاحصان فتعدي منهم فانهم متكروا لضمين قالوا العلية بينهما وانما يلزم اليه الجواب بان صالحة لقطع عن الشرط
 اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود فالحل في الجواب ما اذا ارادوا بالعتق
 ان اريد القضاء فمسلو فعل فاعل مختار قاطع نسبة عن شرط كما في التحريم والتوصية فبعد ان علة الحكم بالوجود ان في
 الشرط لالة للمالك فية ان الجور شرعا كالجور طبع فهو بمنزلة المكره فصا كالمواقع في الميرور هو كما ترى فالاول انه مود
 لما وجب وادار الواجب لا يصح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكره الزم انتفاء الزمان مطلقا على الشهود
 او ارجعوا التحلل لقصد الذي وهو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا جرحوا اجماعا وان اراد
 به اليمين في يجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع نسبة عن شرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشرع لا يصح
 تلقا بالتعدى اصلا وايضا منصوص له بقوله النحان قية عشرة ابطال فهو حروان حله احد فهو حرقه وشهدوا بعشرة
 اي بانه عشرة ابطال ففرضي بقتله ثم وزن ثمانية اي فاذا هي ثمانية ابطال ففرضي بقتله لان القضاء بانه علة
 موجب شرعي اقيام الحجة طرية ابلان نصير منه في تعريف الحق لانه اي تعريف الحق انما هو بعد الحل والحال ان يتحقق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء
 في العقود والنسوخ بنقد ظاهره او باطنا فهو حرقه بالقصاص في الواقع وفيما بينه وبين الدية الى ايضا ففرضي باليمين الاول في
 غيره وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تعبد والضمان لا يكون الا بتعدى ففرضي بشرط اي الشهود
 لكونه تعدى فيضمنون فلو جرح اليمين تاطع العتق والضمان عن الشرط فاليمين بهما موجود فيجب ان يقطع عن حساب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعقل باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ
باطنا والعقل ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدى من شروط الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم يتعلق بشخصين كان وصلت
بهذه الدار وهذه الدار وكما تطهارة للصلاة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الرأس مثلا
قسموا اولها بشرط اسما الحكم اما كونه شرطا اسما فتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلا انفكاك الحكم عنه وقول الامام
في هذا الاسلام انه بشرط محارم على نظر فان الشرط لم يؤخذ في مفهوم الوجود عند الوجود للامام لان محارم هو صطلح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط
وكل شرط اجترس عليه فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى اسبب الحذف لا يوجب
شيئا فلا يضمن الحال العبد المقيد بيمينه العبد ان التيق بعد الحل لان الاباق وجوب اختياره والحل غير موجب بل الحق المو
يسده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزرق فانه موجب سبيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القصد صطلح
فطار الطير او قر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطير ان القرار باختياره واما ليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعها
القرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسبيلان المانع بالشق فتضمن الفاتح ولان فعلا هذا بشرط فلا اعتبار بفيضات الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول فبده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار وبقوله بان للاختيار دخل في طير ان الفرار
وهو اي الفرار والحكم بطبعيا لهما للتو حش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار دخل اذ المكن طبعيا قطع نسبة عن الفاتح وكونه بدرا
شرعا لا يمنع قطع حكم عن الشرط مكن اربل كليا الى صيد فال عند الى جهة اخرى ثم مال اليه فاحذره لا يحل لان اربل عنه قطع نسبة
الاساس الى المرسل ولكن اربل على الطريق فحالت يمينته ويسرة فقلت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها عن المرسل فلم ان تخلص فخلص فمخار لو كان مدراما لقطع نسبتها لغيره واذن القطع نسبة طير ان طير او ذل الدابة لغيره
وفيه ما فيه اذ دخل هذا الاختيار اشبيه بالطبع لا يقطع الغنبة البهية كيف وليس لو شقة الجميع اذ من يجب بالقاضي في حكم
بالقصاص بشاهد الزور واما استدلاله بالكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذباب من هذا المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد يستدل الدابة على الطريق في الكلام ولو وصلت فلا اجتناب عن التلاف كان حكما
فالقصود من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس ما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فقد اتفق العادة والسكانت عن اختياره بطبيعة اللش لا اختياره صيانة لاموال الناس من اضرار اختياره
ما لا يحل لانها لا تمتد واما العلامة فتمتد بالاحسان وهو صلاته وجوبه بالرجم وعليه الامامان فتمس الامنة الشرعي في هذا الاسلام
النبذومي والتمتدانه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره شيخنا طريفة القاضي الامام ابو زيد في التقيويم واما
اصحابنا المتقدمون في عامة المتأخرين منهم من سواهم من الفقهاء ففت سمو الاحسان شرط لنا التوقف بل تأشير ولا قضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحسان بل لا يثبت ثرا فيه فخصيا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قانوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب في جواب السجد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
لأنهم فاساد على ان الايق بندهم كونه اما لانه اما في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجبعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادته الشارح ان يكون موثرا في الحد والاحسان ليس كك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنجاة العقل
ليست تلك الخصال مودة ولا استلزامة للعقوبة بل بالاعتناء الزايف ثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير ذلك والحالة من ههنا
اي من اجل ان شهادة الاحسان شهادة خصال حميدة لم يقعوا اذ ارجعوا لانهم كانوا اولا بالشارع والشرع لا يثبت به ما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الشارح اختلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من اطمئنان على المتعدي وصاحب العلة غير مستند
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا القتل الذي هو الشرط فينبغي ان يقعوا او اعدا علم بالحكامه وقالوا ثانيا الشارح ما يثبت
ثبوت العلة وتأثيرها حقيقة بعد وجودها بصورة مفصلة يتقدم على العلة مطلقا والاحسان معتمد على الزنا فلا يكون شرطاً قلنا ذلك
الشرط التعليق هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلب عليه ما لا الشرط مطلقا كاشارة الصلوة فانه قد يتقدم اليه ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليق ايضا ويأخر ظهوره كالتعليق يكون فيه عشرة ابطال فانه مقدم موجود من حين قيد ولا يظهر بعد الحل ما قال في التحريم
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اسي ظهور كون قيد عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على شرطه المشرط لا بد ان يكون
على شرطه فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعقب الا من حين لم يحسم بالقيد فالواجب ان يعتبر به وان خطر عتبار العلم وان كان
التعليق على العلم تدرج فصل التقيد بتحصيل القياس من العمل يقتضيه جازم عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال والجمهور يحسنون المعنى ولا يمتنع عقلا كما عليه بعض آرائه وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان محتسنا للزمن من
وقوعه محال ولا يلزم من الزايمه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامتناع من قضية العقل هو بحكم ان المتماثلات كهما واحدة
سكارة ثم هذا الدليل انما هو الابطال قول الروافض نحوهم واما قول ابي الحسين فلا يمتنع ابطاله ولذا اعرضوا عنه وكثروا كاشفاته
ابي الحسين الموجهون قالوا لولا التعب بالقياس اجبا تحملت الوقائع اكثر مما من الاحكام والتالي بالمل فامتنع منه فمنا لا سلم
بطلان التالى بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالى فلامن الملازمة لجواز التخصيص على كل اقامة بالعمومات فلا تلزم
والفيل لم يوجد العمومات كما قلت لم سبق الوجوب العقلي اقول ان قبل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلا يلزم الاحكام كل اقامة والام واقع
اختلاف فيذهب الرحمة لكثرة الاختلاف لا ينصرف في القياس لجواز الاجتهاد في غير من الظواهر والخفي والمتشابهة فيختلف الاراء في
فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اى اللزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبينة على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها بالانقياض الى الرأى والاختلاف الوقائع بعد كم كناية العمومات فتدبر وان لا يذهب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يفل تحت ضوابط مفعلة من قبل الشارع محمل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعية من اهل الاجتهاد لم يخرجوا اية الى هذه الغاية فاطنك من علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتأمل
المتكرون قالوا ولا القياس طس يبق غير مأمون من الخطر والعقل يمنع من طعن غير مأمون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان اصواب راجحا يمنع العقل فان اختلف ان الاكثرية السابقة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان اصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كالكيفية يترك راجح الاصواب اكثر تصرفات العقل لافوائد
غير متعينة بالاستقرار ثم ليس لهم منعوا بالاباحة ومنه انه غير طرئ مأمون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو النظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات بين الاحكام والاشياء لم يعتبر الاحكام كك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتبار

في الزعم

الاحكام

الأحكام كك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كإيجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد قطع
 التعليل دون غاصب الكثير مع ان جنابة الاول أصغر من جنابة الثاني وكثير من الأحكام كك وثبت الجمع بين المختلفين كالسوية
 بين قتل عمدا وخطا في الاحرام مع كون العمد جنابة كاملة دون الخطا وكالزنا والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون المتشابه
 الكبرية من الاول الى غير ذلك القياس كان يقتضي بالعكس أي شيوت الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
 ليس التماثلات تماثلا من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف التماثلات في المناط والاتفاق المختلفات
 فيه ويجوز الفرق بينهما فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجوابه فلا مخالفة بالنظر الى الاتري النظام مع اعتزاله ومخالفة اياه
 متناهي في الاسلام فيقتضيه الاحكام التي يجسبه على ان الاتفاق يعطل مختلفة جازع يعني انه يجوز ان يكون لعل شي معلول احد فيجوز ان
 احكام المختلفات فانهم قالوا انما القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
 وكل ما هو كك فهو مردود واجاه اذا حكم الله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا
 كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لو لا انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني
 وينعكس ليس يقتضيه الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
 الى مقدمة الاولى ايضاً وقراءتها في بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
 ليس من عند الله بل من خارج المجتهد برأيه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اوردوه بنفسه بان لو كان هذا أي كون القياس لا من الله معلوما
 لما اشجع الى الآية المذكورة بل نضم الى المقدمة الثالثة وتيمم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
 عند غير الله فيه اختلاف بصرحها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند
 وان استلزم بنظر دقيق حتى ينضم الى المقدمة الثالثة وانما الاستلزام ضرورة يجوز ان يكون شيء من شيين جواز اعتقادي وان لم يكن
 وتوجعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثباته ان يضم اليها كما مر وان قبل يكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تقييد
 الطريق قلنا المنفي هو انتفاء قض والاضطراب المخل بالبلاغة عن لقسم ان الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
 الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كما شئت مما عند الله لكن طنا كطاهر الكتا فافهم سئل
 ذلك التعبد أي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لادود الطاهري والقاساني والمنهواني فانهم اوجبوا
 التعبدية عقلا لكنهم منعه مما وكل عن ادود انكار القياس في العبادات خاصة ودون المعاملات وعن القاساني والمنهواني
 انه واقع اذا كان عليه مقصوده ولو ايسر وانما انكر افيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اسي وقوع التعبد فالأكثر منهم قائلون
 بالوقوع باسمع وطائفة من الحنفية والشافعية قالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الأكثرين القائلين بخلاف
 للابن الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وهما قد قال بظنية وبينهما تافيل هذا أي ظنية وقوع التعبد
 لا ينافي وجوب التعبد عقلا اذ الشيء يجب بالواقع فيجوز ان يكون وجوبه ظاهريا ووقوعه ظاهرا اقول معنى وجوب التعبد عنده انه
 يجب على الشارع او من ينظر الى الحكمة لازمة الثابتة له وبالحجب على الشارع او من يقع قطعاً فقطعية الوجوب بلزوم قطعية الوقوع في العلم
 سنات للزوم فلزم التساني فالوجه في الجواب ان المصطلح بالوقوف عنده بالعقل اما سمع الدال على ظني يعني ان لم يكن بظنية الدال

السعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مخطوعا بالدليل العقلي لنا اولها اقول القياس حجة حكم شرعي ومنهج اياه وكلما هو كذا كذا فتعبدوا
 لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب العلم بها ايضا فرض اجماعا ففائدة التصديق بالحكم الشرعي وذلك كذا في الجدل
 للتصديق بالثبوت الحكماء والاشياء بعض مطالبهم يريد ان الحكماء الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان شرعا شرعي اي فالفرع
 شرعي فاذن هو حجة على حكم الشرعي ولما تانا فقولنا تعالى فاعلموا يا اولي الابصار فان قيل المراد من هذا اللفظ القياس والاكثار
 ان القياس اصل بني بغيره فليسوا الا بالشيء وهو كما ترى ايضا الاعتبار يظهر في القياس العقلي دون شرعي القياس العالم في الاصل
 الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال الحاشي الى نظيره في مناهج في المتكاتب وغيره لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار متطوع
 لهذا المعنى والاعتناء نوع منه فيعمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
 انما فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور يا مثالا لاسم يا اهل الانصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الخبر فيحصل الاتفاق
 وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتفاق فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
 كما في التوضيح وذلك لان فاء التفرع في قوله تعالى فاعلموا يا اولي الابصار على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقول
 اخرجهم قلوبهم وتخريب بيوتهم بايدهم وايد المومنين على توجوب الاتفاق بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود السبب فيجب في
 كل ما هو سبب في سبب هو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد بالتلويح ان هذا
 انما يتم لو دل التفرع على ان القصة سابقة ان الفاء بل صرح بشرطه الجزاء لا يقتضي حدة التامة بل انما يقتضي الدخول في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
 لوجود سبب يجب عليه الحكم بوجود سبب اقول في الجواب لوصح هذا اي عدم ايجاب التفرع الفاء تامة المتفرع عليه المدخل في الجملة
 يصح ثم كالفاء في الجزاء لان ادخل في الجملة لا ينافي التراضي فان لم يحصل تخلف عن سببه انما قصته كثر او يمكن من ليس له لوقته
 فوق الجزاء ان يقول ان قياس في اللغة فان الحروف وان كان معانيها امتدانة الا انهم صنعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
 الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد واليحيى النفي كمن لم لا يدخل الاعلى له من خارج وبهذا يجوز ان يكون حال كلمة الفاء ثم كك
 فالفاء وان كان لا ينافي التراضي فيفيد مطلق الدخول كمن وضعت له جملتها على الاخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
 لهذا توجع اردت المصداق لا يرد عن حمله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
 لانه كما في شرح الرضوي لكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيده وجوب التعبد ويتحقق
 في ضمن الاتفاق الواجب خصوصا ايضا ان يكون الامر للحاضر في الجملة لا في الحقيقة فلو كان الامر للندب ولمرة
 الحاضر فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليها الا الاول لو كان كك للندب الاتفاق وغيره من الاعتبارات
 ولما الثاني في بيان من التفرع فانه يوجب العلية والتكرار وكذا المقام والاما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
 مرادهم القطع الذي سبقه القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمالا في شيئا من دليل ويعد في العرف كذا احتمال فلا ينافي
 وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة فلو لم يكن المراد من اهل الحديث الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
 التجوز واردة الاثر انما هو عدم احتمال الفاء في اللزوم فاقم ولو كان بعيدا بعد عرفا كذا احتمال وينسب العرف لمبدأ الى ما كره
 فافهم ولما تانا من جهة اخرى فاذن قد تقدم رد حجة بل على الاجتهاد بالرأي وادروا عليه ان الاجتهاد بالرأي غير مخصص في القياس

الاجتهاد بالرأي

بالحجة

بل يجوز ان يكون نحو آخر كما لا يخفى في تأويل الظاهر او الخفى او الشكلى ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب
والسنة وجه للاجتهاد الا بالقياس على التنزل فهو قوله وواخل فيه فالاجتهاد بعينه متنبهول اياه ولما كان القائل ان يقول انه
خبر واحد مفيد للظن ولا يقيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طائفة وهو اى الاطمينان فوق ظن الاجتهاد ولا يفتن
بالمعنى الاظم المذكور ومثل ذلك اثبات الاصل في قسم وهذا ايضا يشهد الى ما قلنا ولما راينا اننا اترعن بحسب ما رضى الله
تعالى عنهم المجهدين العادلين اصل به عند عدم النص في المكان التفاضيل اى تفاصيل اعمالهم احاد فان المقدس يشترك
متواتر العادة فاجعية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجية والعلم في هذا الاستدلال بحقيقة القاطع الذي كان عندهم وعلمهم
شائعا في العادة دليل عليه ايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباشرة فيه والترجيح فيه عند المعاضنة من غير تكبير من احد العادة القضي
بان السكوت في مسئلة من الاصول العاسة الملمزة للمحل فاقا بهذا الاستدلال بنفس اجماعهم على بحجية فانهم علموا به ويستدلوا به
غير تكبير وشار الى اوقع ما يوردان الاجماع ان كان سكوت في فداييد الباطن لا يفي من الحق في الاصول شيئا بانه علم ضروري
بان كل متفقون وسكوتهم للاتفاق فان السكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس
افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال والله لا قال من فرق بين
الصلوة والزكوة رواه الشيخان في وجوه اليسوا قياسه وهذا اجماع منهم على حجية القياس ورث ذلك الصديق ام الامم دون ام الآ
تفصيل في تفسير القائل عبد الرحمن بن سبل تركت التي لو كانت هي الميمنة ورث بها الكل بشكرها في السبس على السوا فانه لا يترك
هذا القائل في شرح السراجي القائل ام الاب وهذا لا ينافي في شيوخ الحديث وسما رضى الله عن محمد بن كمال لا يخفى في ورث امير المؤمنين
عمر المبنية المطلقة في مرض الزوج الفارابي ورجع ذلك لا يسي في مثل الجاعة الواحدة الى اى امير المؤمنين علي بن حسين قال رايت في
نفر في سيرة كنت ليطعمهم فقال نعم فقال كذا بهنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضى الله عنه لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ان
انعت رايك سيد وان تطلع راي من قبلك فمهم الراي فقه جود العمل بالراي وقاس امير المؤمنين علي الشارب على القاذف في الحد
واجمعوا به كما تقدم هو كرم الله وجهه اجمع راي وراي امير المؤمنين عمر في ام الولد وقا تقدم وقاس ابن سبيحود الذي امير الصحابة بالتمسك
بعمدة موت زوج المفوضة على موت زوج غير كما تقدم قصته واختلفوا في توريت الج مع الاخوة بالراي روى الامام ابو حنيفة في
مسند عن امير المؤمنين علي رضى الله عنه قال امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال رايت يا امير المؤمنين علي بن ابي طالب
والشعب من العصب غصنان اليها اقرب من احد النصفين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو اجمع ولا شئت
منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايها اقرب احد الساقيتين الى صاحبه ام الجدول مقصود بها توريت الاخ مع الج قياسا
على توريت العصبان الاخرين بجاسع القرب القرب والشجر والى قول ثعلب القرب القرابة لانه القياس حتى يرد عليه ليس القيل
المتنازع فيه صح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال لا تتقي المسد يد يجعل ابن الابن ابنا ولا تجعل اب الاب اباف نظر
تشبه يد حيد من خالفته هذا القياس فاقسم في ذلك اى الاحتجاج بالقياس اكثر مما روى في المطبوعات من كتب السيرة علم انه كان في
هذا الدليل شبه لاولى تلبس قد اشير الى انه فاع بعضه ما نحن تذكره مع علمنا انها لا تسلم ان احسن احسب بيقاس ما نقلتم اخبارنا
لا يفي القطع فيجوز عدم الصحة ومنها ان ما نقلتم عنهم لا يدل لانه واضحه على كون قواهم بالقياس بل يجوز ان يكون عندهم نصوص جلية اخوية

لم يذكر في كتابنا انه سلطان ان فتواهم للقياس لكن القياسية جزئية من نوع فلما تدل على حجت الاستدلال بجميع القياسية والحوادث عنها
ان المقبولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبارا حاد الا ان القدر المشترك بينهما وهو الفتوى بالقياس كون حادتهم ذلك تواتر
يحدث العلم بكثر مطالعة قضيتهم وتواتر خبرهم وعلم ايضا بكثر علمهم بالقياسية انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن طاعة
للمنطقين انه لم يكن عندهم نفس وايضا ضرورة العادة قاضية بانه لو كان عندهم نفس يستدلوا به في فتاواهم لظهروا او انكار هذا
بمكابرة وما نقلنا عنهم وقائع متعددة تمثيلا فلا يضر عدم الدالة البعض على كونها بالقياس الى هذا كله اشارة بقوله تواتر هذه اظهر لك
فتاواهم في الحصول ان النائية ان النقلة عشرة او عشرين لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت بغيره بسند القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان السند
طنية علمية كفى فيها الظن ومنها انه سلطان ان العمل بالقياس ثبت عن بعض اصحابه لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
على يجوز ان يكون الخوف قال النظام انه لم يعمل به الا بعد قليل من اصحابه لكن لما كان مثل امير المؤمنين محمد و امير المؤمنين عثمان بن امير المؤمنين علي
وكافوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بعد اداه من اتخذه قولانا من خالفه فاذن الاجماع اصلا وجوبا ان نكر
السكوت في قائل كثيرة لا يصحح الا يكون عادته الامتناع عن اسيما فيما هو سهل الدين فهذا السكوت سر او علانية من كل احد في كل اقلية والتميز
احكام الخلفاء والراشدين النشئية معن القياسية لغير علماء عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم هبت فان من اخلاهم
الكرمية المتواترة انهم كانوا الانجافون في امر ديني من احد لا سيما في طوبى وعسى ان يكون انكار هذا بكابرة ونسبة المعادات الى الخلفاء الراشدين
بمخالفة ما اتخذه من مباحات عظيمة فانهم كانوا الذين الحق ومن تبيح التواضع والسير علم علماء قاطعا انهم كانوا انجافون قول الخلفاء كثيرة او اذا
لم يكن لهم خوف في مخالفتهم في وقائع فاني خوف لهم في واقعة واحدة ومنها اسلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
يتكلموا دفعه لكن جعل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يوجدوا غيرهم وايضا لو تم لزوم بطلان الاجماع مطلقا وما في الحصول ان اصحابنا كانوا
معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل التكلم ما قضيه ان مقتضاه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لا بد لا شك
اجتماع المجتبعين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا مع انهم ايضا وقع الاتفاق على قتال بالنهي الزكوة بالقياس بقسمة هذين خرجوا له
قتال ومنها اسلمنا انه وقع اتفاق اصحابه على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علمنا على موجب اقيستهم بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا الكونهم من فضل الامنة وكون اذ انهم ثاقبة من اذنا وحقولهم متوفرة بخوارق اصابته الحق برأهم اكثر واقوى من
اصابتنا فجواز تعبد بهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آراءهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
الكثير لكن تعبد بهم بالقياس لم يكن اختصاصهم ببل تلك الوقائع ولدت على ان تعبد بهم به لكونه حجة لا غير ونحن هم نعموان الله عليهم سيدنا
في اتباع الحق على ان بن بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير تكبر فلا وجب للاختصاص اصنافا فهم وثبتت في بعض بان اجلة
الاصحاب زعموه والمذموم منهم لا يكون حجة ويكون ان يحرقوا ايضا على الاستدلال بالاجماع فمن فهم البشر بعد البشيرة سيد القادرين
بعدهم بكون الله يري في الله تعالى عنه محير من كل عن الكمال الى حمار يطلمني واي انهم اجابني له قلت اني كنت قد تابعتك في هذا الامر
من الباب في شيء فانه انما في القول الذي في تفسير كتاب الله تعالى لانه انكر الراي والقياس مغلطة او من امير المؤمنين محمد رضي الله
اليهم واصحاب الراي فانهم اعداد السنن اثبت لا يذهب عليك ان لازم فيه الاصحاب الراي والمعتاد ومنه من يجوز ملازم للراي

ولا يلتفت الى غيره كما صاحب النار وهذا لا ينبغي قياس صاحب السنن وعن امير المؤمنين علي عثمان لو كان الدين بالراي كما
باطن انفتاح اولي بالمسح من طاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينبغي كون الدين ناشئا عن الراي وهو كذا لان وضع حكم
ابتداء لا يصح بالراي اصلا ولا يلزم منه استعمال الراي في ما شئت لما ثبت من الدين يعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في حكم بالقياس
اعلتم كثير مما حرم الله وحرمتم كثير مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب لكل وهو مخي بعد بل لعله ليقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد
بالقياس عن ابن عمر سنة ثمانه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجملوا الراي سنة للمسلمين في هذا التوهم فانما يدل على
ان الراي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المعقول محمول على صحيحه في الاصح كالمعنى الاعتباري والمصالح الرسولية وتقديره على
ما يقدح فيه من الكتاب سنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالراي واستدل بما تواتر عنه وان كانت العقول
احاد امس في كبره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العطل لا يكاد مثل رايت لو كان على ابيك فين في ابانة اجزاء حج الرجل
عن امير المؤمنين عطف الرطب اذا جف حلت الجواب عن من سئل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل
انها من الطوافين في تعليل طهارت سور العرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهى المستبقة عن غسل اليد في الاذان فاعلم الماء
احل على قتله في تعليل حرمة ما قبله الكلب المرسل بايقاضه في الماء وقيل في الاعتراض عليه نعم هذا لا يدل على انه منصوص العلة فلا يتم
في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا نحو ذكر العسل بيان انما لا يملكه الا القياس انما في فانه في ما لا يقول لا يبعد ان يقال في دفعه
من علم عاقبة التعليل لعل معقوله علم صحيح لمساكوت ايضه هذا المسالك فانه يحد شهاهم ويري بالتحريم والتكرار ان الاحكام منسوبة
بالمصالح كالتجربيات فمثل المنكرين فالله تعالى الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء يبين بالقياس حتى
يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبين لكن اجالا لا انعدام تفصيل القول فيه فطحا فيفضل بالاستعداد والقياس وقالوا انما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم يعلم هذه الآية بربته بالكتاب بربته بسنة وبربته بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد نسوا قلنا هو مسار من مسئلة
فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب السنة ايضه تبين فاما هم فالحل لديهم ان الجمع عن النسوية بين الشائنة والتبينة في العمل لا يخلو
عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون الراي المنهي عن الله يبق في العمل في بعض الاحيان لو احد في زمان آخر بانه في زمان
بآخر فهم اي المفقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع ما يظهرون في زمان اخر فاقوم وتامل مسئلة النوع على العلة يكفي في ايجاب
تعدية الحكم في حال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الخفية والامام احمد الى الحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه القضا
لكنه قال انه منصوص به في حال الكلام في عرفا واغته وسمه الى عبد الله البصري المعتزلي بحجة التعدية في النهي فحقها فالحكم هو من
ايل المذاهب لنا او لان ذكر العلة مع الحكم يفيد فيه في حال وفيه دلالة المقابلة والى الفقه من هذا النحو من القرآن كقول الطبري
لا تأكله لبرودة يفهم منه كل احد نهى عن البار ومطلقا من غير غيرة وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ما نيا لو لم يعلم
الحكم بل ينحصر في المنصوص انتم الحكم لان الراي من التعليل استلزاما فخلت الخيم مع وجود العلة المستقلة في بعض الاحال دون
بعض الحكم صرح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا شبهة مع قطع النظر عن بلى القيا
فانه اذا تم لزوم عمومته في الخصوصية والمستنبطه جميعا فافهم ولنا انها حرمات الخمر لانها مسكرة في معنى حله الحرمة حقيقة لا بسكار
عرفا فاذا فهم المناط عرفا فافهم الحكم ايضه عرفا واما القول بان حرمة الخمر محلل بالسكار المنسوب اليه لا بالسكار مطلقا ففي غاية

ادراك العقل

وقد انشأ

لان الكلام في اجلة التعدية بين ان الكلام فيما لا يدل على اقتصار على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية
 كقول الطبيب فاذا فرق اختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا لا لو ثبت ايجاب التعدية فعن دليل على الوجوب هو الامر بالايجاب
 ولم يوجب شيئا منها قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم بالشرع من الدليل وبهنا قد ثبت بالتعديل لا نسلم ان الدليل ينحصر في صيغة الامر
 او الاخبار به وقالوا انما الوصح وجوب التعدية من من توقف على شرح القياس ان لم يحق كل اسود عند قوله اخفقت فانما السواد لمعوم بالعلة
 قلنا لا يلزم من حجة ايجاب الشارع على غيره من العبدية حجة ايجاب احد على نفسه يعني سلمنا ان نفاذ حق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف
 حكمه تعالى فانه الى جبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون لهوم بالصيغة بان يكون الصيغة والعللة حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطاه
 ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بلفظ الصيغة الدالية عليه وهو ممنوع فلا يلزم التحقق في غير عالم من السواد وان عدمه هو جوب
 اللفظ الدال عليه طابفة حقيقة او مجازا على ان النظام ان يفترق بالمنطوق والمخزوف فيقول الموجب للتحقق المنطوق دون المخزوف
 وبهنا اللفظ وان عدم جميع السواد ان لكنه مخزوف وفيه تامل قال البصري العلة في التحريم يدل على ان الضرر منها قائما وجدت
 وجد الضرر ووقع كل ضرر واجب فيم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس واجب والعللة للفتار لئلا يوجب الحرمة
 فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شئ حرمة ضده اى موجه فتركه اى ترك الواجب كالنهي يكون شتما على
 من يحسب فيه وجوب المعصوم تدبر فانه دقيق الا ان يفترق بالذات وما بالعرض فالاولى ان يقرر معنا وبان لا نسلم ان كل فصل
 في ليس بواجب بل الامر كالنهي في دفع الضرر وطلب الخير فافهم **مسألة** الخفية قالوا لا يجري القياس في الحد ودخلا فالمن
 يداهم لاشتماله اى الحد على تعدية استلزامه بالاراي كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل ان الخصم لا يثبت عليه بل يقول عدم معقولة
 التقديرية اعتبارا لا نسلم ولا يلزم واما اذا وجد اى معروف عليه في معقولة التقديرية ايا بالتعدية ليست معتقة بل واقعة ثم اشار الى دليل
 آخر لهم بقوله ولو غلطوا في تقديره لم يثبت في الدلالة رتبة الشبهة الثابتة في القياس اى رتبة الشبهة فلا يثبت اى رتبة على الدلالة والاحتياط
 وسلم اى رتبة الشبهة والشبهة من رتبة في اى رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 محمول عليه والمراد به رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 الاستقاطا هو انما هو الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 بالاراي انما هو الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 غير ان رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 الحكم فان عليه بايجابا في رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 غير ان رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 فالقياس الغير المشتمل على بعضه غير التعدية والقياس في الحد ومن هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا انما يصح في الخمسة من
 الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجوده الكرام كما قلنا لم يجد في الخبر بالقياس
 بل بالاجماع الفرع في شبهة القياس ولا يلزم منه اى من الجواز بالقياس الفرع في شبهة الجواز بالقياس مطلقا ولا يلزم من ذلك

فانما هو الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 فانه لا يثبت اى رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 فانه لا يثبت اى رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث
 فانه لا يثبت اى رتبة الشبهة في رتبة الشبهة في هذا الضميمة وان كان الشبهة الدارعية هي الشبهة في تحقق السبب في الحديث

شيخ مسلم الشيرازي رحمه الله

ما فيه الا ان هذا الكلام ان اورد نقضاً على الدليل الاول لا يتوجه به الجواب فانه قد عقل بالراي التقدير وثاني ان الاجماع
انما يعتقد بالاستدلال بالقياس واذا قد استدلل اهل الاجماع به لم يكن فزال شبهة اصلها وانما زالت شبهة بوجه آخر لا بالاجماع فحصل
بعلل الاجماع ان شبهة الراسخة في القياس غير النافذة عن العمل به في الحدود وعلى انه كان الحد عليه باجماع ادلة سمعية عليه عندنا
ولم يكن بالقياس وقية ان استدلال امير المؤمنين على بخصرت امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم اخبارهم عليه
ان يشهد به في الحدود وكان جائزاً عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما ثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
يضمون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم باليدي والنعال والعصى حتى توفي وكان
ابوبكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال قتال عمر ما ترون فقال على رضي الله عنه اشرب سكر واذا سكر هذي واذا هذي اقترى
وعلى المفتري ثمانون فاذا لم ان تحديده ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان انما اشارت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوفاً على فساد الزمان وسلامه ولذا زادوا ثم اجمعه اهل شامتين منعا
للزيادة عليه عند ظهور فساد شديده فمراتب الحدود وكانت مأخوذة من صاحب الشرع والراي القدين بكل عدد بحسب الزمان
ويؤيده ما روى البخاري عن الثابت بن يزيد قال كنا ناتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر
من خلفه فمقرمهم عليه بايدنا وناشدنا وادينا حتى كان آخر امرة عمر بجلد اربعين حتى عتوا وعتوا بجلد ثمانين بهذا قالوا ثم الكفارة
كالحد وفي الخلاف المذكور فالحقيقة قالوا لا يجزى القياس فيها لان الكفارة سائرة للذنوب ولا يشهد بها اليه ليعتدل لانها مندرة
بالشبهات في القياس شبهة غيرهم قالوا نعم كجزي فيها العموم ادلة مستقلة على كجزي القياس لعل الشريعة لا تلتزم بالادلة الشرعية
في رد النساء وصفة السيم في نصاب الزكوة ولا الشروط وادها كما شرط الشهود في النكاح وذكرتها مشايخنا والاحكام وادها
كجواز البتراء وجوب الوتر ابتداء من غير نقص قياس عليه فان هذا نصب الشرع بالراي من غير حجة شرعية بل انما القياس تعدية
حكم اصل الى سكوت بجامع ثم اختلفوا اهل يصح هذه التعدية في العمل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب الحكم او شرطه بل يتنا
حكم اهل مناط في قياس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعلية سببية ما وشرطية ما فكثير من الخفية ومنهم الا انهم فخر الاسلام والشافعية
نعم يجوزون كثير قالوا لا يجوزون حصاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اطلق والذي يدل على
ان هذا الحجر العام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد ان ان هذه الامور لا يثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
له في الشريعة حمل يصح تعليقه فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان يستعمل الجامع فهو احسنه انما مضبوطا والاعلية
وكل من الاصل والفرع من منسبهم وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك ان يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
الحكم انما مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجودها في المنسج الاكونه علة او شرطاً
لان يكون من منسبها والعلة ما فهم ودليل المجوزين ان لعلية والسببية الشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف لا لا يعقل بالاعتبار وكذا عمل العصاة في غير تلك
بصورة دون صورة انما ذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية التهنيت وكيف قالوا ان حرام

على انت طالق بان ثم لو تدبرت الفقه علمت ان شائنا لا يبالون بالقياس في المسايب الشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
 الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شئ الحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببية شئ الحكم
 على سببية آخر الحكم ولم يوجد بهذا العمل اثر في كلامهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في استنبطه وول المنصوصة قال المصنف الحق
 انه اي هذا المختلف فيه كما متفق عليه في اشتراط التأثير او كفاية المناسبة او تجوز الارسال فمن شرط التأثير في اتعيل الاحكام
 شرطه هو انما ايضا ومن التقي بما عداه فيها الكتفي بهونا ايضا لان الفرق بينهما حكم فان المسلك مسلك على كل تقدير لا انه لا الحاق على
 الآخرين لاستقلال المسلك فان خرج لابد في القياس من مناسبة يكون لها علم من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
 يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوه بالقياس امير المؤمنين على يسكر على القذف بجاس الاقرار وقياس
 على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه تهكم بالدين الثاني فيه تهكم بالمال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المشغل اي قيسه
 على الحد للمقتضاه بجاس القتل العمد العمد وان والاكل اي قيسه على الوقوع للكفارة لكونه جنائية على مضمون الشعر المبارك مثلا فليس فيه
 لان القياس على سبب عبارة عن ان يثبت عليه علة قياسا على عملية اخرى لذلك الحكم اولية فلا بد من ان يكون بينهما احد هما
 اصل والاخر فرع وهذا العلة امر واحد وهو القتل العمد العمد وان والنجاسة انما ملته على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققهما في القتل
 بالمشغل والاكل عدا ام لا ليل هذا التيمم لما ورد به النص بتحقيق المناط فاعل تقسيمات القياس ما عدا الشافعية فباستعمال القوة بتقسيم الى قياس
 جلي وهو ما علم فيه الفارق كما لا ريب على العبد في حق التقويم على حق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحقن شر
 له في عبيد وكان له مال يبلغ ثمن لبس تقويم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركا حصصهم وعق عليه العبد والافقه عتق ما عتق رواه
 البخاري وظاهران خصوصية المذكورة لمغاة وانما التقويم للتقخيص ملكه وخرج العبد ان تبيّن فيه سيد بعضه ان يبيع والامنة فيه
 مساوية للعبد فيعدي الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدنا من القياس يكون به اقياسا والاول الى قياس
 نفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه الفارق وانما قصارى الامر الظن ولذا اختلفت فيه فنفى التقيد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
 الانام وقيل القياس الجلي قياس الاول بحكم على غيره كالضرب على التافيت في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
 وقياس الواضع المساوي بحيث لا ينفى ان يشك فيه كحراف مال التيمم على اكله فان كليهما متساويان في السلف المحرم والخفي
 الادنى اي قياس الادنى على الاعلى كالقنصل اي قياسه على البر في حرمته الربو او يقسم عتقها بالعلة الى قياس ملته باصره فيه بها
 كقوام القنصل مطعوم فيجوز فيه الربو كالبز والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليه ما بلا زعمه كقطع الحجارة بالهرى كقياس
 على قتلهم اي بالواحد اثباته باجماع الصحابة كجاس وجوب الدية فان الدية واجبة فيها اذا كانا خطا يمين وهو دليل القصاص
 فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانها اي وجوب الدية وجوب القصاص موجب ان يستلزامان فيها بينهما الجنائية العلة
 لها فاذا علم وجوب الدية فيها علم وجود الجنائية لانها العلة وجودها وجوب القصاص فانما كور لازم لعلته العلة نفسها واد
 قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والضرع الا بنفي الفارق ولو كان فظنيا ولا حاجة الى امر آخر كالفارق كون
 المفطر جازعا في ايجاب الكفارة فانما يستدعي الجسمانية والذنب لانها كاصحابها متارة وخصوصا اجماع الادخل في الجسمانية
 والذنب وانما هي افطار الصوم عند ايجاب الكفارة بعد الاكل ايها واما اعني فباستعمال الله اور اليه ثم موالى قياس جلي هو ما يثبت

ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لاهمية الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل بتقديم هذه الاربعة على الدين لانها
 اى هذه الاربعة حق الدين حق الدين الى وحق الآدمي مقدم ولذلك قدم القصاص على قتل الرودة اذا قتل شخص
 ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام لقتل الرودة مع ان الاول حق الله تعالى ودون الثاني ويترك
 الجملة والجماعة لحفظ المال الخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورويان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا
 فان القاتل يوم بنيان الرب واثى ما نهى الله تعالى الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا مينا فاسلم
 الى الولي جميع بين اثنين فالرفع لهذا لان البتة حق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجملة والجماعة ليس من التقديم للشيء
 عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احد هما الى احد القياسين المتعارضين بترجيح مسلم على الآخر فله اى فله ذلك
 الترجيح للقياس بالهضم والنقص بالذات وقد تقدم وجوبه في احسنه وفيها ذكر كفاية مستند وصل البابى الاصل في باب
 الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم اعنفية جميع الله تعالى انما ذكر واثى هذا الباب ثمانية
 تراجم اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر او بهما يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
 كالحاج الامت مع طول الحرمة يجوز للمقياس على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا السجح قياسا
 على من تحت حرة سباع ارقاق المدام مع غلبة عنه وقياسا لقوى لان اثر الحرمة في التساع احل الذي هو من ينعم اقوى من
 الرق في اثره احل تشريفه على العبد ومن ثم اى من ابل ان الحرمة موثرة في التساع احل يباح للحر اربع من النساء والعبد
 ثلثان فان التضييق في ذلك اى الحر والتوسيع في هذا اى العبد قلب المشرق وعكس المعقول وما قيل في التلويح ان
 هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس بكيفية وانما كان التساع احل للكرامة فلا يثبت بوجبه منع من الشريف
 من ترويج الجنس كما جاز سحاح المجوسية للكافرين اسلم وفي اسند شئ فان جازه ليس من باب التوسيع فقد وقع بان
 لاختية كالكفر وقد جاز سحاح اسلم مع طواحي اسلمة بالكتابة اتفاقا فلو كان الاختية مانعة لكونها تحت الاشراف لما جاز
 الكرامة الاخرى واما الاثر الذي جعل الشافعية حلة للحرمة فنقصوا عن العبد المقدس عليه فان ماله حراذ الرق
 من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له السحاح مع الاتساع طرأ الحرمة فارق ما به على العسر ولحق الصغيرة وللجوز والعقير
 فانه اتفاقا مع انه الكاف له حقيقة فالرقاق الذي هو اكمل من غيره ادلى ان يجوز تدبيره واعلم ان جواز سحاح الحر مع الامتة والسحاح
 عند الطول ثابت بالصوماء وهذا القياس ممدود والذي جاز الامام الشافعي قوله بالاعتناء كما مر ومنه اى حافية قوة الاثر
 قياس مسح الرأس كالتخفيف في ثيها مسحين فلا تشكيك اقوى من تيباس اى الشافعي مسح الرأس ركن للموضوء فتكليف
 كالمسحول من الاعضاء وانما كان قياسا اقوى لانه لا ينافى باثر الكيفية في التكبيل لكن على هذا اسند القياس
 وانكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكر وقال ولو سلم تأثير الكيفية في التشكيك فشرع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
 ليس الا للتخفيف للمسح تاثير في التخفيف فلا يثبت واما الكيفية فانما تاثيره في التشكيك وقد سن بالاستيعاب ومنها
 من الترجيحات الصحيحة الثابتة على اسلم اى كثر اعتبار الشارع للوصف فيه اى في الحكم فله قوة نفس غلبة الظن كالمسح انه
 موثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالقيسم وسحاح الجيرة والجورب وانحف فلم يشرع فيها التكرار فله كثر اعتبار في التخفيف

بمخالف الاستنباط من الحجج وقد شرع فيه التكرار فانه نظم معقول قد قصد فيه ازالة الجبث والتكرار في التنقيح موثر واما الركبة فاما
 في الاحمال فان اركان اصولية من اكماها وكذا اركان الحجج وكذا اركان ائسل لكن الاحمال مختلفة ففى الغسل بالتكرار ولكن
 ههنا اى مسح الرأس بالاستيعاب ومنها اى من الترجيح الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة فى القياس
 ولا يلزم لكثرة العلل اى الدلائل حتى يمنع الترجيح بدلى ندرهنا للاتحاد الوصف المعلن ومادام هو واحد فالقياس واحد فاما
 للدلائل فمسم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمه الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
 لان كثرة اعتبار الشارع بوجوب كثرة الاصول وقال فى التسليح والتحرير ان النفس قديرة الشبهة بالاعتبار فالاول اى
 قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اى كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى اصل كل اى يرجع الى قوة الاثر لا غير عليه
 الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على حكم بعينه انما هو اذا كان التأثير
 لجنس الوصف او نوعه فى نوع الحكم فان الثبات انما هو كثيرا لا التأثير اذا كان التأثير فى جنسه فقط فذلك كثرة الاصول فقط
 ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
 تأثيره فى عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تأثيره فى جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تأثير
 فى الجنس بسببها واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى فى التخصيف ولو عدم الظاهر بل القوة بحجة عجيبة المناجاة
 بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل فى الاسكار المحترمة فيحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
 وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اى من الترجيح الصحيحة العكس مسح اى كالتقياس بان مسح الرأس مسح لا يعقل فلا يسن تكرار
 بمخالف القياس بانه ركن فليس تكراره لانه منقوض بالضمضة انما تكررت وليست تكراراً اى العكس ضعف الوجود
 للترجيح لان الحكم مثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدد العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بيننا الاصل فى العلة الاتحاد فالاثر
 فيها العكس فتذكر قريح على ما سلف فى الاصل الثاني فى مجتبه المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
 بقياس آخر موافق له فى الحكم مخالف له فى العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا الحكم يصح علة استدلال لا يصلح مرجحاً
 والالزم الترجيح بكثرة الدلائل فم تفاوت تفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدى هاتيك العلة المشفوعة بهما والمآخسر
 الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون اثلاً ثابلاً يستحقان على التماس خلاف الشافعي الامام له ان الشفقة من مرافق الحكم
 والولد والشفرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان فى الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام فى العلل المادية فقط
 بل المرافق فى العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال فى المداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
 الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك طلقاً علة للشفقة فدعا الضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
 علة لجزء المعلول انصب الشرع بالرأى فهو باطل بل اى قدر من الجواز فرض علة مستقلة الاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
 لانه ليس معنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوا ابنا استوقف عليه بل سبني انما ان كل جزء من المشفوع بها
 علة جزء من الشفقة ام لا فتأمل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح ببغية الاشياء واذ كان فاسداً فلا يفتكر
 ذو شبهتين على شبه واحد خلاف الشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدمه ذاشبهتين وانما قلنا بضاده لان كل شبهة علة ولا ترجيح

بشرط العمل كما لو قيل الأخ كالأخوين في الحرمة فله بها شبه واحد ومثل ابن العم في حل الحلية أي عليه له وحل أخذ الزكوة منه ولو شابه
له القصاص أو قتل أحد الأخوين لاخره مع ابن العم شابه فيلحق به فلا يفتق بالمك كما بن الحسن وهذا فاسد فان هذه الاشياء
على تركها فلا ترجيح لها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة الثقة
كما اعظم في باب الربا يعبر القليل في التفاح وون الكليل ولا اثر له أي لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير ويزاد قوة
لا يثبت القوة ومنها البساطة أي بساطة العدد وعدم تركها من اجزاء كظم أي كترجمته على التسهيل والجنس في باب الربا
ان المحقق والمطول سواء في البيان العبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها احدا كذا في البيع فصل في آداب المناظرة
وهي المحاضرة لاظهار الصواب احترازه عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها يعجز عن اظهار الصواب
اعلم ان استدلال اذابين في دعواه بدليل فان صح على الخصم مفهوم كلامه لا جمل او غرابة فيما استعمل استفسره وعلى استدلال بيان دعواه
عند الاستفسار والاتباع محمول فلا يمكن المناظرة وتكون بلا نقل من لغة او اهل غرض او بلا ذكر قرينة وبعضه شرط استعمال لفظ
على قائل ان الاستعمال يتحقق كان او تجاوزا واحق ما قاله المصنفان الفهم بعد البيان غير متوقف عليه وكفى المقصود فاذا اتمخ موده في كفا
جميع مقدماته مستلزما لا دخل فيها بوجه الاستدلال لا اجزاء الا ان لم يطرح للبحث او في الصواب الا ان لم يكن جميع مقدماته صحيحة مستلزما بل
بعضها مقبلة فالحال المحلل في البين فله في الاستدلال بالبرهان المستند والبرهان بالدليل عليه في باب استمارة المقدمات
المستوفى او كان المحلل فيهما اجزاء لا يربط بينهما بوجه الاستدلال فله في الاستدلال بالبرهان المستند والبرهان بالدليل عليه في باب استمارة المقدمات
اوله من محال اخر فينقض به ويرد على ضاير الدليل فلا بد من اقراره وتسهيله اما لو جرد دليله على الدليل مستدل محكم بمنافى في حكم
بوجهه فيعارض في بدينه أي اقل من المعاصرة فينتقل به الى ما بعده فيعارضه في بدينه أي اقل من المعاصرة فينتقل به الى ما بعده فيعارضه في بدينه
استدلاله على انك لا تعلم في عمل المدعى الاستدلال على بدينه أي اقل من المعاصرة فينتقل به الى ما بعده فيعارضه في بدينه
التوجيه بان المقصود من الاستدلال في هذه الامور هو الاستدلال على بدينه أي اقل من المعاصرة فينتقل به الى ما بعده فيعارضه في بدينه
اذا لم يكن محل صانعها اياه وتسمى مساواة لا تمايز وهو مخالفة القياس للنص او اجماع الذين يمينان على التسهيل او جرد في الاستدلال
افلا يحضر بعض الكتب الخاصة في هذه الروايات وجملة احد نوعيه وحاصله مخالفة لما هو متقدم شرعا وجوابه الطعن في استدلاله
انما هو من بين الاضداد ونسب الى المتناهي حكم القياس او بانه مؤول او مخصص بسببه او ترجيح بسببه لا يبيح الترجيح بحجج
يتقدم على الخبر او بالمعارضة تساقط ويبقى القياس موقولا ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارض
لانه متعسر اليك او جده فسد بالامتناع لان المقترض ان يرجح غير فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر موجبا لافادته
كما هو مع المشهور فان مرادنا به التيسير واعلم ان الصواب كما هو ابرهون حسن لما رخص التصوص مطلقا الى القياس
وان كان في جانب احد وفي آخر اشرف علم ان لا ترجح بالكثرة الادلة فلو عارض المقترض بعض آخر لم يجمع فان الواحد يعارض
الاشنين من غير ترجيح وعلم ايضا ان لا سائر في بيان القياس الا كان الاخذ بالقياس حكما فلو قال مستدل بحجج
نصك قياسي لم يجز والسرفية ان تضعيف القياس ان جعل في مقابلة القوى لكن بجاريح المساوي عند التعارض كالعبد انه
مع الاسلام فانه مرجح وهذا البطاير على ان الدليل بالمذاق ينص القياس مرجح اياه وهذا نظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل بالضعيف

الثاني فلو لم يطل على الانتطاع أي على هذا الانتطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لأنه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعي لا مدخل للعقل فيه من شاء فليضع كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف هذه
القوانين انما وضعت للتمكن من اظهار الصواب واظهار المستر فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فانهم لا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان ظن شدة قلبية خلاف ذلك مجرد اقامة الدليل على كماله لا بد من صحة فلهذا الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فخير بعد عن المقصود بالاستتغال بغيره فلما يجوز قلنا لانهم البعد يجب ليوقع في غيبة مقصود
بل يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالقتل عن نظر المناظرة فحققة
للمنة في حكم الاجل ويصح فلا يتكلم من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل جافا للموضع مقصودا منه الازام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعي فلا يتم الا اذا ثبت الاصل في الدليل فانهم ثم قد تمنع بعد ترويه يسمى تقسيما فيمنع احد بها أي احد الشقيين الحاصلين بالترديد والحي
انزعه المراد وسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك أي منع الشقيين اذا كان الكل من المعنيين بجهة مخالفة واما اذا كان جوتا المنع متحدة فلا فاف
بالتطويل بالتشويق مثاله في الصحيح الفاقده لما روجبه بسبب التيمم هو النقد ان فيجوز التيمم كما لم يفر الفاقده بما روجبه فقال المعترض بسبب الفقد
في المختار كان او في السفر او النقص مع عدم اقامته ما اذا اذ عليم والاول ممنوع والثاني لا ينفعكم اقول صله أي جعل الاعتراض منع مع ابد
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فان وقع ما قيل ان جعله ادعاء المعترض بانما موجود في الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا يئنه لا يسمع وكيفي للمستدل ان الاصل عدسه وجه الدفع فانه ليس ادعاء المنع بل منع العلية ثم نقى في تقبيل شئ فان الكلام
كان في منع حكم الاصل الاعتراض به بناء على مرجع الى هذا الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان يوم فرض فيجب بعينه عند الآية لا قضاء
يجب بعينه فيقال مرجع قبل الخفي ان كان المراد بوجوب التيمم الوجوب بحد تعين الشرع فمنكف في الاصل فان القضاء وليس متعينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله أي قبل تعين الشرع فمنكف في الفرع ولا يمكن اثباته فينفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع أي كما ان احله يمنع والفرع يمنع جهته بار شرط مجمع عليه وخصت فيه الا الزام أي رغبة الازام فان المستبعد من تسليم المنع
دون الصحة الواقعية في عند القاضي الامام ابي زيد تيسر الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه صحيح صواب الكشافة
الاول كما هو الظاهر ثم الماراه انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون تخصم واما في العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
في وجه الازام كما في مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب الفية في كالتيمم يجب فيه الفية فيقال الاصل فيه معدول عن القيا
فان الزاب بلوث فلا يصح مطهر الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الذي لا يقاس به الا فترش باير وعلى حله الاصل في ذلك
وبوجه اولها منع وجود ما في الاصل مثاله قول الشافعي مسح الرأس مسح قيس تنكيشه كالاستنجا فمتنع كون الاستنجا استحبابا الاستنجا
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدل المعقب فيه العقبة على اكمل الوجود بأي عدد جعل وجوبه أي جواب هذا المنع باثبات وجوب
فتنجس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقلية او شرع ان كان من الشرعية واثباتها أي ثاني وجوه اعتراضات
في الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد في الاصل مثاله ان يقال في القياس حقيقة عدم المسلم ان تنكيش الاستنجا
مسئلانه مسج كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل جعل كونه ازالة للنجس وهو ياسب التكرار واختلاف في هذا الاعتراض فيقول
لا يقبل والمختار قبوله والا أي ان لم يقبل بل كنعى بوجود ما مع حكم الاصل يصح التعليل بكل ما هو هو أي العذر الذي يفي الظن ظن العلية فالتا

المستفاد وقابل ومثاله ما تقدم فنقول في جواب المعترض انما لما قبلت القبح لم يوجب نقصا في الرق كمالا لوجوب البيع بشرط اختيار
 نقصا في المال كما في هذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمته من حيث كانت المناظرة الاولى تامة
 وليس في احد منها كما زعم المصالح الانتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر عند عدم تمامية الاولى بالاستدلال به عليه من ان
 وفي التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعى فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى فاثباتها في المدعى ومنه
 ما ذكر المصالح من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود ومن المناظرة الثمانية في الانتقال من رتبة الى رتبة اخرى
 من علة الى علة اخرى فذهب الجمهور الى عدم جوازها ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وقال في شرحه تليد في وجوبها الى الجواز
 لانه لا يخرج من الوفاء بالتزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعى فالحق الدبرة وثبتت المناظرة ولو تم الانتقال الى
 صفة مناظرة اخرى كيف ولو جاز هذا لم يتم مناظرة ابدالا بدلا يستدلوا بقصة التحليل التي هي مقبولة وجوه من الراجحة والاذل
 لغيره وهو جواب تام الثاني ان المنع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر ذلك المطلوب منها ليس كالمسألة
 فان الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعنده ما ذكره من رد المعين من احياء النفس اتمة فانما اراد بالاحياء
 الاطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا المراحل ما اراد التحليل وكان له ان يقول ان رتبة بالاحياء والاحياء
 الحقيقية والموت الاماتة الحقيقة وان قدرت فاحي هذا المقتول وامتت هذا المطلق من غير سبب سبب كما يفعل في وجوبها
 ثم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا لكلامه وتبينها على سخافة ثم قام حجة اخرى في فهمت هذا لا يتلوا عن نوع فتنق بل لا بد ان
 يقال ان المقصود والتحليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن او علة في مثال الاحياء
 والاماتة ولما كان كبر قرينة الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال صلا فافهم الثالث ان تحليل لم يكن التبرر الا اثباته بوجوبية
 التمس على بسبيل ما لا يمكن وقد وفي المنع من الانتقال مما التزم اثباته به وفيه نوع من الخفاء وان ابقاء المناظرة
 به التزم باتمام اثبات ما ادعى بالاستدلال فالانتقال منه انتقال مما التزم الرابع انه من صفات بوجوبية الدعا على الايجاب
 بانه ان فيه وانما الكلام في العلة السابعة وهذا ليس بشئ فان الخروج عما ناظر في جميع على كل حال ثم به منا انتقالا من اخر
 حاله مثال من مائة الى اخرى لاثبات حكم اخر غير محتاج اليها ومن ذلك حكما آخر كالمسألة لعل هذا الانتقال ان كان بعد ظهور
 مسأله الدليل الاصل فقد سقطت الدبرة في اصل المناظرة المطلوب آخر وان كان بعد اتمام اصل الدليل فقد سقطت الدبرة المعترض في
 شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عند هذا الكلام من جهة المناظرة الاولى فهو مشكوك في ان يثبت المقام
 في ثمانية ثالث وجوه الاعتراض على عدلية الاصل ولم يذكرها بحفية لعدم استقلاله لرجوعه الى المنع او المعالجة عدم التأثير الا اعتبارا
 لانه في غير مجموع الجاهلون الى اربعة مرتبة الاول ان يظهر عدم تأثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التأثير في ذلك الاصل خاصة
 في التأثير في المقييد والفارق منه وادعاء عدلية المطلق مطلقا ثم الى اربعة عدم تأثيره في المقييد في المتنازع فيه والفارق
 في كل اثره في الاول وهو عدم التأثير مطلقا ويسمى عدم التأثير في الوصف كما لو قيل الحقيقة لا يقتصر الفجر في البيت ثم ان
 في اثره في غير عدم التصريح في اول المناظرة له بتقدير الاوان فلا يعتبر اصلا اتفاقا والثاني في ظهوره المستأثر في
 ذلك في اثره في عدم التأثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرفوض فلا يجمع بينهما كالمسألة في رتبة الثانية في

فقد ان العجز عن استمساك مستقيل بالتأثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث فتح وهو عدم تأثير المقيد
 ويشي عدم التأثير في الحكم بل انما يقال ان الحنفية في المرتدين شركون املفوا بالاف في دار الحرب فلا يصحون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يفتنون
 بالملفوا بعد الاسلام فيؤاثر لدا في الحرب في انتفاء الضمان عندكم عشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين املفوا ثم اسلموا او مثال
 الرابع وهو عدم الاعتناء بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التأثير في الفرع كما قيل للشافعية زوجت نفسها من غير نفقة وبخاصة
 كزوج الولي بصنيعة ومن غير نفقة فانه لا ينفذ فير ان لا اثر للتأثير لغيره عندكم ايها الشافعية لان النزاع بينا وبينكم مطلق في الفقا والشرح بعبارة
 النساء من كفوا ما فيه فنه كم لا ينفذ وعندنا ينفذ قالوا الاول وهو عدم التأثير في الوصف والثالث وهو عدم التأثير
 في الحكم راجعان الى منع العلية ادعى المستدل عليه فانه ادعى عليه هذا المقيد وقد منع عليه اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء والقيد
 والثاني وهو عدم التأثير في الاصل والرابع وهو عدم التأثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيما ابداه وعله اخرى وهو مطلق
 وفي اكثر من راجع الى راجع الى الثالث الرجوع ظاهر فانه اذا يسمى القيد فقد منع عليه القيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه
 اذ لا الشئ في الاستدلال فانه المطلق عليه فغاية ابداه وعله اخرى ايضا لكنه ليس سطح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض
 على علة الخدمه لا ثبوتها عندنا بل ولنا قال المص وهو الاستدلال او رد على ما قالوا فرق بين منع العلية لدليل عليها وبين
 اقامة الدليل على عدمها وبهذا دعوى عدم التأثير فيكون ابطال الدليل لا اسعا وكذا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء العلة
 تبعا والمعارضة في الاستدلال هو الاول وفي الثاني يزم ابطال اصلة قطعا اقول العمل الارجاع المذكور لكلا يلزم الغضب
 لنفسه بما سنده في شرح صورة المناظرة والاكين هذا السبب فكل مستدلة تقبل المنع ولو مجازا يمكن الدلالة على بطلانها
 استدلالا فانه لا يمكن ان لا يمنع لكانا نرفع حذرا عن لزوم الغضب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غضب المنصب
 لا يوجب استقامة الدليل بل منع له عن نوع من انواع الظواهر الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع حجة
 بل سطح استدلاله كلامه باشبات المقدمة المنعومة ولبى قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في
 القيد المردود في المناظرة والقيد الطردى مردود وان اعترف المستدل بطريقه فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاد بحد في
 جملة من يملكه باقراوه بالطردية وقيل لا يرد لان الخصم من العلة استلزام الحكم والجزم اذا استلزم الحكم وهو مطلق عن القيد
 فالكمل وهو المقيد بالقيد الطردى مستلزم قطعا فلا يضر بالمقصود اقول قد يكون الجزم مخصصا بتخصيص يحمل القيد بالاستلزام طاهر الجواز
 ان يكون المقيد بهذا القيد مخصص منه فيردى بالآخرة الى زيادة بيان ايضا فاما في الاية وان لم يعترف بالطردية فغير مردود
 ويجوز القيد بالجواز ان يكون ان لا يرضى حج وهو وقع النقض عن العلة الى انتقض المكسوف فانه اصعب على اعتراض من الاول فربما لا توجد في
 اقول في كونه عرضا صحيحا في المناظرة نظر لانه تبين مناف لانظمار الصوابية راجعا الى رابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية
 ما يخص بالمناظرة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبتها للعدلة شرعا عند كل غاية ما في الباب ان الشافعية
 يفتنون بها وحدها واثبتنا شرطون مع ذلك التأثير فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكر والمالكية
 المصه هو رابعة الصواب في المناظرة بايداء سادته بما على الخرام المناسبة فلا يرد الا على العامل بالانحزام وجوابه ترجيح مصلحة على
 المفسدة اجمالا لاننا لو ارجعنا لزوم القيد بالباطل الذي به حكم الاصل واما كل اركان كون الاصل صحيح عليه وله بعد الاستدلال

الذي سيجي ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
 مراد الشيخ ان النقص لا يرد على المؤثرة اتفاقا فخصم على التأثير فاما قبله فيدبره و هذا ظاهر من تحليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
 ينبغي ح ان لا يرد على طرديه ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طرديه لا يمكن النقص لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
 بالطرد والتملازم فانها متشازعان في الفرض واذ لم يكن متفقاً في جميع الصور امكن النقص ببعض المواد لكون الطرد
 بالاستقراء التناقض ثم انه لو عمم الطرد والاحالة واسير ايضا فالتناقض لا يمنع ورد النقص فان المناسب ربما يتخلف عنه
 الحكم بان يكون معنى الاعتبار ونحوه لكن يريد عليه هذا انه لا تخصيص للنقص بل كل الاعتراضات بهذه المشابة فانه بعد تسليم
 اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا يعارضه فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العمل الطرديه بعد الورود اذا الاطراد لا يبقى بعده اي بعد
 النقص الموجب للتخلف بل يجي هذا النقص المعلق الى التأثير ولهذا وجه الحكم كلام الامام فخر الاسلام وهذا بناء على قصده
 على ما ثبت بالرد وان فان النقص انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له ان يقتصر عليه بل بل هي اي الطرديه غير المؤثرة
 مطلقا فيعم ما ثبت بالاقتالة عاما من الشيخ ابن الهام فيمكن الفرق ح في مادة النقص وغيره بدون التأثير ثم يريد عليه ورود
 آخر لا يمكن معرفتنا ان النقص انما يرد على ظن الناظر والمتاخر فيمكن كون ظن النقص خطأ فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم يردوه
 الى منع مع استدراجه الشيخ ابن الهام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق برابع لزوم الغصب فنصب المعلق
 وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا التوجيه جوابه بالمنع فان
 المنع على المنع خارج عن قانون العقل والوجه ان لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
 فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بسلك من مساكها وبعد ما يسي سلك كان غير فيه حجة الاستدلال والابطال من حيث
 الاجمال وليس فيه غصب فنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لو رده نحو اجمالي ايضا وده هذا الوجه ولا ضم فيه
 والحجاب عن النقص او لا يمنع وجودها في محل النقص فلمنع الاستدلال عليها ان امكن لان له ان نفى ما قصده ولو منع عن هذا
 منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال ان كان حكما شرعيا لان يصير مثل استدلال وقيل لا يقبل ان كان له قاصدا
 والحق ان اكل حكما قائل ولو كان المستدل استدلال عليها من قبل بدليل موجود في محل النقص فنقصها المعترض فمحل
 وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة لا انتقاض دليلها قيل هذا النقص من الاعتراض اتفاقا ولو نقص دليلها اي دليل العلة
 حينئذ لم يتصور ان لا يسمع لان نقصه ليس نقصها اي نقص الدليل ليس نقصها ونظرا في انتقاض قياسي في دليل العلة قدح فيها فافهم
 اقول ان اراد الناظر من القبح فيها بطلانها ليم لان بطلان الدليل لا يتلزم بطلان المعنى وان اراد بطلان دليلها فانه
 ثم لانه ارتفاع الدليل الاول بالنقص فلا بد لاشابة من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل وجواب ثانيا يجمع
 الحكم مع ثبوت العلة فلمنع قامة الدليل عليها ان يسي لافيا لما التزم والاطلاق الدبرة على الاختار ولا اعتداد بمنع لا يقبل لانه
 له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحة ثم الاختار عدم وجوب الاختار عن النقص فيكون فيه لا يوجد في مادة النقص في اثر
 الاستدلال وقيل يجب الاختار واختاره بسبكي من الشافعية وقيل يجب الا في استنباط وهي ايراد نقصا على كل علة كما امر به
 عن الشافعية وهو بيع الرطب على نخيل مثله مما على الارض خرصا فيها و من خمسة ادسوق قال الشافعي في البيع بانزوانه

يستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه اطعم لباروي البني لم يورخص في الاعلاد او ما عندنا فانه البيع فاسد لشبهة الربوا واما الاعلاد المثل
 فيها فية ما على الخيل قد راى ثم اعطى ومثل ذلك كما على الارض خصوصا وانه ليس بيعا حقيقة فانما على الخيل لم يدخل في ما كنهه حتى يباع به
 ما على الارض بل هو بمنزلة هذا القبول على ان يستثنى لا ليقاس عليه بخروج عن قاعدة عامة فاما الحكم فيما سواه اقول لا يستثنى
 لا يكون المانع موجودا فيه عن حكم المستثنى منه او مقتضى للمانع من الحكم اقول موجود فيه دفعا لمقتضى الاستثنى او مقتضى ائتمنه
 فلا يفي لعدم الاختلاف في تامل فانه غير واثق لان المقصود ان يستثنى قد بلغ امره في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عند
 فافهم لنا انه في ما سئل عنه من دليل العلة تبينه ما استبهم والنقص معارضة وفي المعامس ليس عن اي دليل العلة يستدل انه
 لا يمكن الاحتراز الا بزيادة قيد والقيود لا يقيد في دفع النقص لانه لو كان المعطل للموجب قول التمسك ونحوه لنقص الضرر بما جعل ذلك
 بالقيود لان يكون بدافع المانع او وجود الشرط في جواب عن نقص النشأ بابع المانع فيقتضي عدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة
 كالاعلاد الواروة انقصا على الربوا دفعه لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قبل خطأ
 عند الشافعية الواروة نقصا على تشريعها للزجر على القاتل في العدم يعني ان الشافعية اوجوا الدية على القاتل في العدم بل ان
 ايجاب الدية للزجر والقتل العدم الشيق بالزجر مخيب فيه فورا ونقص بان انشاء الجيب فيه الدية عند حكم الاصل على ما قلته ومثل
 الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يترك له القياس وجه فان الاصل لم يقب عليه هو الخطأ وكلمة لم يبعد بعينه الى النزع
 بل قد تغير فافهم ودفع في النقص ما بداه المانع لان العزم بالعمم فانه لو كان هو المقتول لا يقتلوا لدية واذ كان هو القاتل
 عزموا فلهذه المصلحة خلفت الحكم على كل من يجرم واما عندنا فلما قل شرطي في ذية الخطأ ودفع العمد لدية بل يجب انقصا من بيننا
 او دفع مفسدة على قوته تحصيل المصلحة على المقتضى المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان اهلاك النفس عظم
 مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوبة بحقي تقدير المانع لدفع النقص كما مر واما ما نفوا تخصيص العلة فلا يقولون
 لوجود مانع لان صدره شرط اي شرط ما فيه اعملة فانتقلت بانها عندنا لا شرط اعلم عندنا حتى يبقى الحكم لاجل مع بقاء العلة
 وقد تقدم ما فيه وقد تقدم منا ايضا ان هذا الجنب قبل الحدود ويرجع الى اللفظ ومن هنا اي من اجل عدم حوازه تخصيص العلة
 مشايخنا لما نفوا تخصيص العلة انما دفعوه الى النقص بهذه الاربعة ابااء عدم الوصف لتجنب اي قيا سنا ما خرج من
 غير السبيلين خارج من الجنس من البدن فيقتضي الوصف وكما في السبيلين يقتضي الخارج فيها فنقص باللمس من الجرح فانه غير نقص
 فيه دفع بعد الخرج فانه غير خارج على وجه استقرايه في مكانه فلم يوجد الوصف وبعضهم منعوا لكونه نجس ومانع معطو واما على قوله بابداء
 وجود المصلحة الذي به المصلحة وان وجد الوصف صورة ودخل فيه الجواب بعدم المانع او بانتمية يتفق المعنى الموجب
 لكونه موثرا في الحال مثل قيا سنا مسح الراس مسح فلا يثبت كالحنف اى ستمه فيقتضي بالاستصحاب الجرح فانه مع انه يتكرر
 في معنى المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالقياس فانه تطهير حكمي والقياس لا يوكده بالعقل لكونه غير معقول المعنى فليتبع مسح
 لعدم التكرار من جهة كونه تعبدا واما هو اى الاستصحاب فليست معقول وتاكيد به بالتكرار مقبول لكونه سببا لقتل في تحصيل المسح
 المطلوب من شرعية ومانع يتخلف به معطوف على قوله يمنع اى يمنع تخلف الحكم في محل النقص كما اذا نقص القياس
 الاول وهو قياس الخارج من غير السبيلين بالبرج السائل لانه ليس به نابل مقتضى الطهارة ثم خرج الوقت لا يخرج

فالشأن فقيحة قالوا نعم يقبل وانخفضت قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح عنه الفارق والاككان
هو الاعتراض لا هذا فهو لم يتقبل وصفه بعلة لزم نقضه لان حيزه العلة ليس بتقيد كون الاعتراض بهذا الفارق بل يجعل ممانعة
يوصف المستدل ان صحة الممانعة واكملت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شي لو روج لا ينافيه اء وصف المستدل وصف المعترض
لانه ان لم تثبت بدليل فظا هرا لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي في الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علةتين مستقلتين جائز اتفاقا
فكلاهما علةتان فلا تنافي فلو قال اعتناق عن الرهن تصرف لا في حق المترين فيطلب كعبه مقوله القول قول الرهن العلة في الاصل كونه يتقبل
الفتح وهو غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تنافي كون المستد ما ادعاه المحضم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيى الفرق
تتميم بل نقول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل بطلان منع فان بيع الرهن المرمون ليس باطلا بل يتوقف
على قضاء الدين او اجازة المترن لا حكم الاصل التوقف فيحكم في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف التوقف فقد اختلف حكم
الاصول والشرح فقات شرط القياس وبذا النحو من القول يقبل القارقون قالوا ولما احتل وصف المعلن الاستقلال
وعدمه فالاستقلال اى دعواه حكم فلم تثبت فصح المعارضة باء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلن استقلالها
كما فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسلك يفيى الاستقلال فلا يرد هذا اى منع العلة الا الفرق وقالوا ثانيا ان ساحت
الصحة رضى وان الله تعالى عليهم كانت جمعا لمعوم وصف و فرقا بخصوصه ولم يتكبر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القول
قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسلكه واما لجهده ممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى
كوني مباحثاتهم منسقة ممنوع بل كانت ممانعة للعلة لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند للمنع لانها كانت معارضة الكلام
فيها ثم عند القائلين بالفارق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اى وصف المعلن عن الفرع الا اذا ادعاه لان غرضه
عدم الاستقلال اء عدم استقلال وصف المعلن وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وفائه
وقيل يلزمه بيان الانعواء والامكن ان يوجد في الفرع فثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان
عدم استقلال وصف المعلن فقط فانه لا يلزم الفارق وذكر اصل بعلمه تأثيره اى تأثيره ابدى فيه لانه يجوز
لكون ما يدعى علة لا بموجب فيكفى وجوده في اصل المستدل فان قلت الفارق معارض فيكون مدعىا فعليه اثبات دعواه
قلت معارض صحة العلة وقابلية له وكيفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والواجب عن الفرق
منح وجوده اى الوصف المبدى في اصل المستدل او ظهوره او الضباط او مناسبة والتثبت المستدل في الاثبات بالسير لان
الصالح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلق وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسير لانه لم يدع المناسبة
والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اى الوصف المبدى عدم معارض وليس وصفا مناسباً وهو شرط فلا يكون علة متميل ان
تفحص الشافعية الحكمه على المختار في وجوب القصاص ببيع القتل المحرم العده وان فيعارض بالطواغية اى العلة في المختار
مع الطواغية فيجب بايها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلة ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا
لم يتوجه اليه ما اجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما بنص او اجماع فلا يصح اللجئة كلالا يتبعوا الطعام
بالطعام اء في هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربو بالكيليل بان يقول قد وجد الحرمة للربو في بعض الاطعمة

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو يفتى وهو أي المستدل من غير تشييت في اثبات المطلوب بالعموم والاكاف اثبات الحكم بالنص
 لا بقياس وقد كان الكلام فيه ولا ينبغي لضعف الحكمة التي بها صلح للعدية ان سلم المظنية أي ان سلم انه يصلح مظنة لما كافر ردة عيسى
 القتل أي كقول الشافعية على علية القتل المروية كالمزني يقال في الفرق العدية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
 على قتالنا فيلغية المستدل بمقتضى اليدين لانه ضعف من النساء في المجازية فلا يكفي الرجولية وذلك اذ عدم صحة الالغاء
 بهذا الخط لان المتغير في العدية المظنة عند عدم الضباط الحكمة ولم يبلغ كما في الحكم المرفوع وبو ابدى الغارق خلف عن الوصف
 في محل الالغاء وليس بعد الوضع فسد الالغاء كقول الشافعية امان العبد امان من سلم عاقل ثقيل كالحراس امانه لانها أي بالي
 والحر مظهر الاضطرار لا ايمان اذ جعله آمن فيتعارض بالحرية اذ العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الضمانة عن العمل
 بنحو ما السيد فطره الكيل فيلغية المستدل بالما ذون في القتال فيعترض المتعرض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
 ولو حرجا لكان كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا ينبغي فلو الغنى المحجب خلف صح الغاء ولو اذ أي المستدل
 خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويسل البحث اذ ان ثقفت احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول بقياس واحد
 قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد في قولان احدهما ان له ذلك لان مقتضوه الزام انهم وقد تم والاخر انه
 لا بد من ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفتوت بالرفع عن نفس الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالرفع عن
 الكل فالقائل الاول نظر اذ انه يكفي الالتزام المستدل والثاني نظر اذ اصل المقصود فان البطلان واحد من الاصول
 لا يضر مدعاه فافهم النوع الرابع من الاسئلة على القياس ما يرد على ثبوت العلة في الفرع وذلك سوالان الاول منه
 منع وجودها في الفرع فلا يتعد اليه الحكم لقوله اعم الشافعية يمنع تفاحة تفاحتين في مخطوطة من مخطوطة فلا يصح كصبرة أي كصبرها
 بصبرتين يشبه الربو فيمنع وجودها اذ المجازفة في الفرع لانها أي المجازفة انما يكون باعتبار الكيل والموارد فان المنع في الاسئلة
 الربوية التساوي فيها دون الاسئلة الآخرة وهو أي جنس التفاح عدوى عادة فلا يجزى فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
 وجودها في الفرع كما تقدم في جواب منجها في اصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كما ان أي كقولهم امان العبد امان من
 اذ لا يقتصر كما لما ذون في القتال بغير امانة فيمنع الابلية للامان في العبد فيجوز المستدل بان اريد كونه مظنة لمرعية
 الايمان وهو بانما به بالتاكيد سلا ولا يمكن للسائل تسغيره بان يقول ليس مرادك هذا القبح على تفسيره من على مذهب
 الصحيح لانه ليس بظنيية وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية بان يقول كنت ظننت معناه كذا فتمنع وجوده في الفرع
 مع تسليم العلة والان قد ظهر ببيانك غيره ما منع العلية وسوال اختلاف الضابط في الاصل والفرع من مخرج فيه شهود الزور أي
 قياسي الشافعية شهود الزور سبوا للقتل فيقتض منهم كما ذكره فيقول المحجب الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا
 مساوات والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط كما في المثال المذكور والضابط التسبب للقتل المحرم قصدا
 وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والعرض المثال والافتقار منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
 المكره مباشرة فيكون المكره ان لا تقدم الاشارة في الاحكام والثاني من سوال الفرع المعارضة في الفرع بالقياس الحكم فلا يثبت
 اصل القياس عليه الفرع المذكور في معارضة قياسي من نصا للمقترض استدلال المستدل مقترضا وقيل لا يقبل لان هذا مخرج عن ظنيية

المراد

المعترض والمختار قبولهما لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة لنا من استدلالة الابد فله ولا يلزم غضب المنصب
فانه بعد تمام استدلال المستدل والمنوع الغضب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول الاستدلال
لان الدليل المعارض الذي اقامته المحجب معارض لكل دليل يقيم على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح كثرة
الاوله والجواب عنها ايضا ترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساوات السالفة عن العمل فاذا وجد فئات المنع وتم غرض المستدل
من ثبوت العمل بمقتضى دليل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الطرفين فلا يثبت في المعارضة والترجيح فرع بالواقع
بما ندفع المعارضه فلما لم يثبت البطلان للترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا وتحلل ان المعارضة بحسب ظن المعترض
فيما رضى بما يظنه مساويا بالترجيح ينفى ثم اختلف في انه يلحق بالاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يرب
في قبول الترجيح فالمختار انه لا يلحق بالاشارة اليه في من الدليل لانه ليس بشروط في الدليل مطلقا بل هو المعارضة ولا معارضة
حين اقامته الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعاً لطعن المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نعم ان احدهما
معارضة فيما مناهة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل
معلولا على مقتضى قواعده اي جعل علته المستدل معلولا وبه انتقص الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي لا يتكلم من
قلب العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلدون كبرهم في حرمهم كالمسلمين فيقول الحنفى في الجواب انما جلد كبر المسلمين لانه رجمهم
فأرجمهم في المسلمين يعلم المبدأ لانما يحتمل والاخر من علة يجعله ملازمة والاستدلال بثبوت المذموم على ثبوت اللازم ان كان
ان في التوقيفية في التسمية والرقية والنسب فاذا ثبتت هذه الاشياء في احدها ثبتت في الاخر من غير حاجة الى العلية فيقال
في المثال المذكور ان جلد كبر الكفار في حرمهم واصلهم في حق فاللام كذلك لكن على هذا توجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها
واضح ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يمكن من قلب العلة معلولا لا نقولها المذهب تعلق به حق الحرية
بغير الماراة فلا يتبع كام الولد الذي لا يتبع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية بعدم البيع
فانه ينفى عنه بل وصفه بانه في اثبات نقيض الحكم وقد كان شافعا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة يسير بل
الابانة لا تغير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعين في الية فيقول صوم فرض عين من الشارع
فلا يحتاج اليه بعد التعين كالقضاء بعد الشروع فيه كما لا يحتاج الى التعين في القضاء بعد التعين اى صل بالشرع بالية
لان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ايتى اوجهنا من قبله بعد التعين فقد زيد فيه قيد التعين واعلم انه قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمضن وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العمل مطلقا طردا وموثرة قور وعليه
ان هذا النوع من المعارضة مشتتة على التقص فينبغي ان لا يد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع ومضمون في المعارضة
وكم في شئ الثابت قصد او ثبت تبعا والاستحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا ونها الجواب ليس بشئ فان التوجه
فناء بمجرى المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وبذا عام فيما اذا كان تبعا بشئ آخر ولا
لان المناقضة في الشرعيات محل قطع وان بنى كلامه على ظن المعارضة والمستدل في يجوز المناقضة فان منا تفتحه فظنوها
غير منجمل فافهم والتاثيرية قسموا هذا القسم من مسمى القلب الى قلب تصحيح فلهذا بان يكون التاثيرية من باب المعترض كلبت اى ك

لا يجوز ان يكون

لو قال الخفي الاعتكاف للبت في مكان فمجردة لا يكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجردا قربة بل بعد فهم الاحرام فيجب في الاعتكاف
فهم الصوم فيقول خصمه اذ كان بشا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لا يبطال مذهبه ان خصم صرحا بان يكون نتيجة
القلب سنا في مدعي المستدل كما لو قيل من قبل انقصة لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الرأس من اعضاء الوضوء فلا يخفى اقله كفاية
الاعضاء وهي المعسولات فتقول فلا تقدر بالربع بغيرها وبه يطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان
يكون الكل مفروضا اقول بانني التمرين وزوده مني على اتفاقهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعرض حتى
ينتهض المعرض لا يبطال قوله محل لطلال الناطر بما لم يتعين مذهب بل يقول يجوز ان يتج من القلب بطل قول المستدل وان لم يكن
موافقا لمذهبه لان عرضه دفع الدليل للثبات شئ فافهم الى قلب لا يبطال مذهبه التمران بان نتيجة القلب بالاسناعات لا يجوز
الخصم الا ان لها لازما في مذهبها وذاك اما بنفي اللزوم المطلوب لخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة في النفي وبطلان ومفني السدس
كبح الغائب اي كما لو قيل من قبل ان خفيته الغائب عقد معاوضة فيصح كالسكاح الغائبة فيقول الشافعي اذ كان كالسكاح فلا يثبت خيار
الرد فيكما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصفة عند الخصم فلا يصح البيع لا قضاء اللزوم واما بآبائات الملازمة بالقلب مع قبوله اتفاقا
اللازم فيلزم اتفاق المذموم الذي هو مناط في مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كما ذكره كما لو قيل من قبل ان خفيته
المسكرة مالك للطلاق كطفا فيقع طلاقه كالمختار في التطبيق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو مختار
يصح ان يمنع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت الغالب اعلازمته بينهما واعلم انه قال صاحب الكشاف هذه الاشياء اوردها
الشافعية وضاعفت اقسام لانها واقعية صدرت من الخفية للآبائات انهم ذهب كيف لا والادوات المذكورة فيها طرية غير
مقبولة عندهم لقبولهم بالتأثير فافهم واعلم انه قد يقبل العدة من وجه آخر وهو ان ثبتت بقبض وصف الاصل نقض حكمه كصوم الفطر
اي كقول الشافعية صوم النفل عبادته لا يجب المضى في فساده باحتراز اعن الحج فانه يجب المضى في فساده ويجب الاتمام والقضا
بالافساده فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول فيستوى المذموم والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر جاما وقد ثبت
المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع
وفي الصوم الوجوب وبوجه فنفه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء ولما يلزم بالشروع
قال الامام فخر الاسلام روح السدس العكس نوعان نوع يصح الترجيح ويصح في نفسه ومثل هذا القياس وحاصله يرجع الى
ترجيح الوصف بتأثيره في نقض الحكم في اصل كالوضوء ومثله ونوع آخر حكم بعبادة ومثله بالمثل الاول وحاصله الى اثبات
مطلق المساوات بين اثنين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا نعم لقبيل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسا واتحاده شيخ ابن الهمام لنا جعل المعرض وصفه اي المستدل لما يستلزم بقبض مطلوبه
وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس تقضيا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل
لابد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعبدى والذي هو مقصود غير محدد والسرفية ان المستدل
انما ادعى حقه على الحكم في محل ولم يدع ان علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم المساوات في بعض

ان كان المقبول على ما هو

الوجه وبني المسوات في الحكم الذي علمه بالوصف وليس بهما فيا لمطوب المستدل اصلا فتأمل فيه فليكن بالتأمل الصادق
 المتكرون قالوا ولا يكون الوصف يوجب شبهها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقض الحكم والمقصد في النجوى الاستواء
 اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعى الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالمقصد المقبول
 ربا يكون مقدراته نظرية تدبر وجوبا ان الاستواء عام ويكون في امور مختلفة لا يبيع وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
 فلا يفي هذا القياس والعلته ان اوجب فلا يوجب الا شبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبذلك دليل آخر فكم يكن هذا القياس
 موجبا لما في معنى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا انما ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الشكف
 القاطعون بالصحة فيقولون ليس المناقشات ان يكون ذاتية وهما منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
 مخالف لما ادعى المستدل حكم الآخر كك ولا يعبدان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل لو اوجب فانا يوجب
 في بعض الاحكام فلا يستلزم منه الحكم المنا في الله بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا انما اني بحكم جعل الاعمال ابعده
 الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب فيقال وتذكر ما سلف منا في مقصد المنصب الثاني المعارضة في الصحة عن المناقشة
 ولا بد فيها من اصل آخر وعلته اخرى وان كان الاصل والعلته واحدا كان فيه المناقضة وهي اى العلة اى يوجب النقيض اى المناقضة
 للحكم كالمسح اى يقول الشافعية مسح الرأس ركن فثبتت كالفعل فيقول مسح الرأس مسح فلا تثبت كالتحريم فبذلك يفيد ان مسح الاثنية
 نقض الحكم واما يوجب اصل منه اى نقض كفى صغيرة اى كالمقاس في صغيرة بلا اب وجب صغيرة فيقول عليها في الانكاح كذا
 الاب يولى عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لا يولى عليها فيه فتجوز المقاس بعد صحة
 تواتر الاخ عليها وهي اخص من نقض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب بالاستلزام اى نقض لقول الامام اى حليفة
 في المنفى اى من نفى خبر موته الى زوجه بولد بالمنفى صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الخصم هو
 تابع الصاحبين والائمة الثالثة انما في صاحب فراش فاسد فلقحة الولد كالمشروع بلا شبهة وليحق ولده به فالحكم اللازم منه
 نسبته الولد الى الثاني وبذلك ليس نقضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس بينهما
 بل من احدهما فاذا ثبتت من احدهما انتفى من الآخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع
 اني احسن من سيرة القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
 كما كان احدى من الاستلزام اى يستلزم الدليل ويعبر عنه في غير هذا النص بعدم تواتر التفسير فلا يختص هذا النوع بالعرض
 بالقياس ولا بالضرورة من العمل كما عليه بعض الحنفية بل تحقيق الكلام فيه يعرف بمقتضاها من النقض وهو اقسام ثلث
 القسم الاول منه ما يكون لاستنباه الحكم على المستدل كقوله القائل الناصر لقوله الصاحبين في المتقل القتل يقتل بالقتل به
 غالبا فلا ينافي في القصاص كالحرق لا ينافي فيه من المقتض عدم منافاة والنزاع انما هو في ليجابه وهو باق كما كان ومنه كركن
 اى قول الشافعية مسح الرأس ركن فثبتت فيقول ثلثا بالاستيعاب سلمنا حكم قيا سلك لكن النزاع باق لقسم الثاني
 من التوبة اى بالموجب ما يكون باستنباه الماخذ الحكم كقوله اى القائل المتبع لها التقاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمقتول
 اية وان التقاوت فيه تقتضي اجزاعات وكثرتها لا يمنع القصاص فالتقتل بالمتقتل لا يمنع القصاص فيقول سلمنا ان التقاوت

القياس

ان في صحة المقضي والاولى صاحب فراش

بما هو مقتضى

ان لا يمنع من القصاص

ان على ان الاستلزام

بما هو مقتضى

في الاستدلال

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المنقل غير ولم يلزم بطلانه من ذلك ويصدق المتعترض في ذلك اي في بيان
 الماخذ وان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لانه اعرفت منه بنية قبل قوله اقول على ان البيان
 من ادعى ويحكم المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستدلال فافهم والثالث من وجوه القول بالبرهان
 ان ليكت عن مقدرة المستدل بطلان العلم بها اي بسبب ظنه علم الخاطي به فافهم المقدمة المذكورة والحال انه هي بدون المطوية
 لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان محال لقول القائل بما هو شرطه فيقول انهم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
 شرط النية والنزاع انما وقع فيما قول بهما فطروا ان القول بالموجب فرع المنجوبة اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
 ليس بدليل ولا موجب لها معنى مسلم فلا بد من ضم الصغرى وح لا يستقيم تسليمها بغيرها بل يكون متفقون على انه لا بد فيه من القطع
 احدهما اي المستدل او السائل او لو بين المستدل انه محل النزاع او انه ماخذه بالمنقل مثلا او ان الماخذ وقته ما هي وهي معلومة
 ومبنيته القطع المتعترض لانه لا يمكن ان يسلم موجب ويناقش في المدعى والا يمكن لك فالمستدل يقطع ويستبعد ان يحجب
 في الاخير لان المقدرة معلومة اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم ان يقطع المتعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
 فكيف يدعى عاقل انه يقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد ايضا فافهم ان يقول ماخذي غير ما ذكرت فانه
 يمكن خضاه على المستدل الا ان يقال في القطع المستدل بطور ان مانعه ماخذه غيره والا استطلع ان يقول ماخذه
 غيره والقطع المتعترض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به ومن بهنا اي محاذ كذا من بيان المستدل بان يقطع به المتعترض بتبين
 انه لا يلج اهل الطرو الى القول بالتأثير كما زعم بعض الخفية راغبين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدرة لم ينفع الطرد شيئا
 فلا بد من القول بالتأثير فان الاجابة المذكورة غيبته عن ثبوت التأثير فلا يجاز اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
 بان يكون كل معارضة او نقض فيجوز تعدده اتفاقا بين النظارا ومن اجناس مختلفة كنع ونقض ومعارضة منع تعدده
 اهل سمرقند للزعم ان الخط في المباشرة والنصب للنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد
 من الايراد اثبت مع قطع الطرح عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جاز فكذا تعدد الابطاح والايضام غصب المنصب كذا
 واحدا بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة تخمين باثنين واذا جاز التعدد ومنع اكثر النظارا تعدد الانظار المترتبة عليها
 بان يكون بحث في مقدمته والاخر في اخرى كنع حكم الاصل ونقض العلية لان الجواز الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فمما
 اثبت في متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا ينفرد على الايراد عليه بتقديم ما يتعلق بالاصل يمنع اصله
 ثم يوتى ما يتعلق بالعلية فيقال له سلم الاصل فالعلية متبوعة ثم ما يتعلق بالفرض فيقال له سلم العلية فمنع به وما في الفرض مثلا وانما
 يترتب كذا التلذذ لم يمنع بعد تسليم ضمنا فانه يكلم على الفرض والا فعدم تسليم الضمن الاصل والعلية فلا يحسن ما يبعده ومع هذا لو فعل جاز لان
 التسليم فرضي فافهم قوله للامة الرابعة لانه الباديين كجهدهم اقامته بما في الدين واسباس الترقية الى جنسية نعمان بن الثابت لكونه في مالكا
 ابن النضر المديني ومحمد بن ادريس الشافعي والحمد بن محمد بن جليل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم بحسان على الاصول والامة
 الكتاب في السنة والاجماع والقياس اتفاقا وتختلف في احوال وجوبها وتقدم منها ثم انما من قبلنا انما من اتباعه ولا
 الامة والاحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافيه والمصالح المرسله نسب صحتها الى الامام مالك وقول الصنف في ما يوجب الى حجة بعضه

وتقدّم مع ما لا يوجب منها عدم الدليل عند الفحص فيدل على عدم واختاره بعض أصحاب الشافعي وأصح عند الجمهور أنه ليس
بدليل فإني اتفقا الدليل لا يستلزم انتفاء الدلول إلا بالشرع فإنه ولت القواعد الشرعية على أن ما لم يقع فيه دليل خصوصه فهو على
الأباحة كما مر الإشارة إليه ومنها الأخذ بأقل ما قيل كدلت اليهودي قيل الثالث وقيل النصف وقيل الكل فإخذ بالثالث وبذا فاسد فإنه
من أين نفى الزيادة وبعضهم ادعوا أنه إجماع وقد تقدّم وأصح أنه يجمع للحل لكون الأقل منتفيا لأنه استدلال بالأخذ بالأصل في تحار
الاستصحاب فأنه يعمل بما وافق الأصل فهو مرجح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية وأصح أنه لا يدل
على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكل والقيل بورده بالعموم فلم يبق مقتضى
بالعدم هو الدليل إلا إذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء إنما هو تحققة في الجزئيات فإلّا إلى الغيا
ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الخفعية منهم الإمام
علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للثبات ولقد دفع عنه القاضي الإمام أبي زيد والإمام محسن الأئمة
والإمام فخر الإسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا بالزعم ولغناه كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الثبوت والرفع وعليه شيخ
ابن الهيثم وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود عند الشافعي رحمه الله تعالى يريث من الذي مات بعده فقد أنه لأنه كان جديرا ولا كان
حي أيضا يستصحب بالحال وعندنا لا يريث لأن حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ما لا يورث عنه فافهم قال يكونه
حجة وافقه قال الاستصحاب دافع لتوجيه حق الغير بما له من لا يقول يقول لأن الموت لم يعلم فلم يوجد شرطا كونه وشرطا فافهم لما هو
الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل وان كان العدة الموجددة والمنفية واحدة وليس وجود العدة السالبة للمعلول موجبا لاستحقاق
لبقاء نفسه فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز أن تنفي المعلول بعد تحققه بانتفاء السالبة عنه بغير تحققها لا يلزم من وجود
البقاء فالحكم بقبانه بدليل أو غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بدليل باطل فإلا فافهم
ليس بشيء وأورد بان الحكم في السابق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده فيه ظن البقاء فوافد لا يوجب الوجود لا يوجب البقاء فافهم
مطابقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا أقول كلتا المتقدمتين متى كان موجودا ولم يظن انتفاء شيء محتاج مع الشك في الوجود
والخكان في استكارة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن أصلا نعم قد يرجح الرفع على الثبوت في شؤنه بالاستصحاب
لأن عدم الظن في أصله فلا يتغير حكمه إلى أن ظهر طسرايان الطاري تدرقا لمواجبة قالوا أو لا بان أفادة الظن ضروري في هذا الموضع
أدعاه صاحب التلويح بعينه عليه مدار تصرفات العقلا من إرسال الرسل والهدايا فإنه لو لم يكن الوجود دليل على البقاء لجاز موت المرسل
فلا يبرئ ولا يرسل ويستبعد هذا الدليل بأنه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع وأما ظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلا أن
الموت حجة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير شيئا في الحيوة البقية أقول على أنه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والأحكام فيها
أو لم يلزم منه النصب من الشارع ومبوضر كما كونه حجة شرعية والإجماع على ابتلاع الظن إنما هو فيه أي في الظن الذي حدث بنصب
الشارع مع أنه يجوز أن يرد الظن الذي حدث فيما حدث إلى ما ثبت به الأصل كالأحكام الشرعية الثابتة بالافتشاء فان الأصل
بشكك البقاء انتفاء الافتشاء ما لم يغير عليه من قبل وفي الدنيا في ما دعيها أن موجب الوجود لا يوجب البقاء أو لا أنه كما يجب سلبا
كما في وانما كان بالتصرفات أي تصرفات أمملا وبنيته على الشك والوهم ودون الظن فلا يلزم من بناءهم تصرفاتهم عليه كونه سفيها

للظن كما لا احتياط أي كما أن معنى الاحتياط اشك أو التوهم كذا هو قالوا لئلا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجرم بقاء الشرع لا احتمال طريان المنازع
والموجب للوجود اليوجب البقاء فلهذا يصح العمل بحكم علم نزل قطعا واجزا بمتنع الملازمة لجواز التواتر للشرع ولا يجب العمل أي لجواز
اجباب الشرع العمل أي ظهور المنازع فهذا لا يجب كليل موجب بقاء الشرع ولا يحتج على الاستصحاب أصلا أقول على أن القطع
بأي باشرع لم يقبل به أصل بل القطع فيما قام على بقاءه وليس قطع كالشرعية المطردة لسيدنا صنفات الله وسلاسله عليه وآله وأصحابه
وسلم لولا أن الحج القاطنة على بقاءه إلى يوم القيمة وبعض أحكام الشرع السابقة الباقية باللائل القاطنة وقاوتها ثبات الإجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير غيرها من الماء ونحوه مع طريان اشك في بقاءه فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم ببقاءه فثبت
الانشارات توجب أحكاما باقية إلى ظهور المناقض فتلك الانشارات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب أقول على أن اللازم
بما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا ظن يمكن بالبقاء والاستصحاب هو هذا لا ذاك كيف يحكم بظن البقاء واشكينا فيه وقد فرضت أيضا
الاستدلال اشك في البقاء فمن أين الظن ولكن ان تقصرا الاستدلال بأنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الأحكام
كالزوجية الثابتة بالكتاب والملازمة وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالإجماع
وح لا يرد بذكر العلوة فافهم ومنها أي من الأمور الزائدة على الأصول الأربعة الثلاثة بين الحكمين بالاعتين العلة والآلية
وان تعين العلة فقياس هو لا وأمر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الأدلة الأربعة فالاستصحاب
والتلازم داخلان فيه وهو ما بين ثبوتين من الطرفين بأن يكون هذا لازما له وهو لا كما في المساواة بينهما أو من طرف فقط وهو يجوز
الاتكاف من الطرفين الآخر كما في العموم مطلقا كمن صح عليها مع ضلالة وبينها تساوع عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا لا إطلاق الذي
صح عندنا ودون الظاهر وبين نفي وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصل الحقيقة ان صدق الطرفين متناقض
وكذا الكذبها فيكون رفع كل مزموم الثبوت للآخر ولا يلزم تفاهما وثبوت رفع الآخر ولا يلزم الاجتماع نحو انقشني امارجل أو امرأة حكما
فانه لا يلزموا عن احدهما ولا يجتمعان فيها واكثر أحكامها أحكام النساء عندنا اذا كان من نفي نفي ثبوت ما يتكون نفي مزموم
ثبوت كما في مانعة الخلع فان ظفيرة لا يكذب ان وقد صيد قان فنفي كل مزموم ثبوت الآخر دون النفس هو ما لا يكون جائزا فنفي عنه
اراد به ما يحكمه أو بالجزأ ما بعده وبالعكس أي المزموم بين ثبوت ونفي ما يتكون الثبوت مزموم والنفي فثبت في مانعة الجمع وثبوت
يكون مباحا فليس بجرام ولا حتى انه أي الاستدلال التلازم كقياس الاستدلال بأحد الأصول الأربعة مثل بقاءه على ما دل عليه وكما لا احتياط
الامر فهو واجب فهذا واجب في ان هذا النوع من الاستدلال كيفية الاستدلال بأحد الحكم الاستدلال بالتلازم لا بالانفصال
على سبيل الاقتزائي والاستدلال بالتلازم على سبيل القياس الاستدلال في كيف لا يكون بغير كيفية الاستدلال بأحد الأصول الأربعة
أي الحكمين ليس يقتضي اذ لا مجال للعقل في ترك الأحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الأصول تدبر في حقيقت
بالقبول اسد اعلم بحقيقة الحال كما كتبه الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي فليكن أقول المراد من الفقيه من فقه ميسر
أي مبادي الفقه بحيث يفكر في استخراج من القوة العقل لا الاجتهاد بالفعل العالم بمبدأ الحكم بغير نظر اسر المختص حيث قال
والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضا ولا أي انهم يمكن لك بل يكون المراد اجتهاد العالم بالفعل لزوم التسلسل في الاجتهاد
لثبوتهم على اجتهاد سابق وهو توقف على جهاد آخر ولا أي وليس المراد من حفظ الفروع الفقهية فقط على ما تيسر الآن لان

سعيه ليس باجتهاد أصلاً إذا لم يفت به فقهه أو كنهه حقيقة ما قاله أئمة الفقهية اختراجه عن بذل الطاقة من غير الفقيه وتقطع عن
 شراح الشريعة أنه لا وجه له فانه لا يكون فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فبغيرها تلامس مع انه يرد عليه أيضاً في التحصيلين التلازم من الفقيه والاختصاص بالفضل
 فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو عام من الاجتهاد وهذا يستلزم انما قيد الحكم بالشرع لانه المقصود بهنا وبذل الطاقة للعمليات
 خارج عن الاجتهاد على هذا ما اتفق عليه بالظن اختراجه عن كذا الأركان الأربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضرورات الدينية
 فبني على ان النظرية لا تلتزم النظرية النظرية وقيد النظرية لا بد منه فقيده بلزومه ولا يستلزم انما هو في الشريعة تلامس
 النقض بالهندسيات لانها النظرية المضعف دلالة المتن والسند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله
 أصح به وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والحكام فيه فبقيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء وانحى ربهما كقولنا
 فخال فيهم سمعوه اي الاجتهاد والى اجتهاد وجب علينا وفرض على المسئول عن حكم عند خوف قوة الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
 السؤال من غير قبيل دواميب علينا في حق نص بحيث احتاج بالعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف قوة الحادثة ثم جتهد غيره
 يمكن السائل من السؤال عند قيام ثبوت تبركه ويستفاد عن ذمة الكل لفتوى واحد منهم لوصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونهما اي
 الفتوى خطأ لان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ ويشهد فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التثبت في رآيه اجتهاداً ومنه وجب
 كالا جتهاد قبل الوقوع الحادثة الغير المعهودة الحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهاداً حقيقة ولا يصدق المحذره
 ايضاً واعتباره بالانذار بمرطوق بذل الطاقة في استخراج الحكم او بتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى شجرة المرسوم على الخ
 ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة التفقه ومجتهد في البعض وسيجي حاله وشروط اي شرط الاجتهاد
 حال كونه مطلقاً بعد صحة ايمانه فانه شرطه كل عبادة وايضاً الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفته الحكم ومن يوسيته في تبليغ
 الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية يعني معرفة الادلة التفصيلية
 المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابيهين المجادلين ليس شرطاً ومعرفة الكتاب متناً ومعنى وحكما لانه اساس
 الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطاً بل القدر الذي له تعلق بالاحكام والى قدره اشارة في قوله وقيل بقدر جسمانية
 وبعد معرفة الستة متناً فيعني معناه وطرق تأويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطاً بل القدر الذي يدر عليه اكثر الاحكام
 قبل التي يدر عليه العلم الفهم والبيان ومعرفة سنة سندا بان العلم قوازه او شهرته او سندها الذي اريد به احاطة
 العلم كمال الرواية والا تميز عنده الصحيح عن البقيع فلا يظهر اخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لا يشترط معرفة بنفسه بل لازمة
 اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا يفتقد فيقاله مع كونه قلعياً ان يكون خبر بقوله وشروطه اي شرطه بعد هذه الشروط
 يكون ذا حظ وافر من العلم ما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حاداً ولكن لا يكون جميعه المقول سابق
 ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يمكن به من معرفة معاني
 الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي والخبيل وسيبويه واما العدة فشرطه قبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
 اخباره بالنفس وليس شرطاً في النفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى من سلكه اختلاف في تحريم الاجتهاد وان يكون مجتهداً في بعض المسائل
 دون بعض ويفترع عليه اجتهاداً والفرض اي من معرفته في فرض السوام والافعال الواردة في الفرائض مجتهد دون غيره

الاجتهاد

من الأحكام فالأكثر فالأغلب تجري الاجتهاد ومنهم الإمام حجة الاسلام الطبرسي قدس سره من الشافعية والشافعية والشافعية
 من أصحاب البديع بإيضاحه وبوالاشبه بالهواب وقيل لا يتجزى وتوقف ابن الحبيب لنا كما أقول ترك الإسلام
 إلى أصل عن دليل في التقليد وهو ليس بحقيقة خلاف المعقول فلا يلتفت إليه كيف وفيه أي في التقليد يجب عند المقلد بل
 مطابق أم لا وما عن الدليل خال عن هذا الرأي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى أصحابه وسلم مع ما يريكم له
 بالرياء ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله وعلى أصحابه وسلم تنفذ نفسك وإن افتك المفقون فنية ترجيح اجتهادهم على اجتهاد
 غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثانيا أن المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشرع فيحصل له معرفة حكم الله
 تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ تركه بقوله أحدنا أنا امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم والاتباع خير من الرفض
 حاكم وإذا علم حكم من قوله فقد ظن أنما وراءه مخالفت حكمه فيجزم ابتداء ومن له حسن أدب بأحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
 الأصل فافهم واستدل على المختار ولو لم تجز الاجتهاد وأما في المجتهد في الكل لعلم أي لزوم للمجتهد بعلم جميع المأخذ للأحكام
 كلها فلعلم جميع الأحكام وهو باطل قطعاً فالاجتهاد وتجوز واجب يمنع الملازمة الثانية بجواز التوقف أي لجواز توقف معرفة بعض
 الأحكام على الاجتهاد في المأخذ ولا يخفى العلم بالمأخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغيره أقول ولكن ان تمنع الملازمة الأولى
 وهي لزوم معرفة جميع المأخذ لعدم التجزى لأن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه وغيره من الصالحين رضي الله تعالى عنهم جتهدوا
 في مسائل كثيرة لم يستخرجوا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فخرجوا إليها وهذا غير وافي فانه إن جاز
 بعض الأحكام فيمكن من استخراجها فحكمه في الكل ومعرفة المأخذ عبارة عن معرفته الأمور التي يمكن بها استخراج حكم
 واقع في أمور المؤمنين وأركان لم يستخرج بعض الأحاديث لكنه كان يعلم أمور يمكن منه استخراج حكم ما ورد في خبره ولو بالقبول
 فم بعض الصالحين افتوا ببعض المسائل وفي بعضها احتجوا إلى الغير فالتعارض أو نحوه من الموانع من جواز تجزى الاجتهاد
 كما حكى صاحب الكشف عن الإمام حجة الاسلام فافهم واستدل على المختار ثانياً أو حصل ما يتعلق بمسألة ما يتوقف عليه
 تحصيلها لأحد فهو وغيره حصل ما يتعلق بالمسألة كلها أي في تلك المسألة سواء كان يمكن استخراجها كذلك يمكن في كل مفصل قول ذلك
 يحرم التقليد كما يقبل قول نزيل المحرم التقليد والمزنية في غير هذا لا يدخل فيها في تلك المسألة واجب يمنع الاستواء بينهما
 في استخراج تلك المسألة كيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بها فلا يمكن من استخراجها فان قلت فالمجتهد المطلق أيضاً غير عالم بالجميع بالضرورة
 فيجوز أن يكون ما لا يعلمه يتعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاد وقال وهذا أي يتعلق بالاعتناء بها غير طاهر في المجتهد المطلق بل
 الظاهر عدم التعلق وأما أن إبداء الاحتمال في المجتهد في البعض أيضاً بعد ما ينصت إليه المنكرون قالوا كل تقدير الجمل به
 للمجتهد في البعض يجوز تعلقه بالحكم فلا يمكن من استخراج الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به سواء
 ولو كان غير الجميع بتقريره لا عمنه والاحتمال البعيد الذي ذكرتم لا يقدح في الظن وعنده المدار فأنقلت قد سلم المصنف في الجواب
 استدلالهم الثاني احتمال التعليق وهذا منع قلت هناك كان في جواب الاستدلال ويحكي المنع الاحتمال وهذا الاحتياط منه
 نزهة المقدمة لا تمام الدليل في الكيفية الاحتمال وأما غير خاف عليك أقول أيضاً لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساوياً لكل وكل باب
 في العلم والالكان البعض مجهولاً للبعض ويجوز أن يكون له دخل في المسائل فلا يصح واللازم باطل وكيف ويلزم أن يكون ابن شريح والبي ثور

في

وهو كما ترى فالاول ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لما في من ليس له رتبة الاقضية او في كل قول وفعل الانه
 بهذا فافهم وقالوا انما لو كان صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم متعبدا به لم يخرجوا باعما سئل عنه وقد اخرج كثير احكام في الظاهر للعلم
 وفي التمثيل بها نظر فانه لم يخرجوا بواجب فيها بل اجاب في اللعان وقال البيهقي واحد في محرك لاهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في الظاهر
 لادوس بن الصامت ما رى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكم ان ينزول انهما ما فافهم قلنا لانهم الملازمة وجاز ان يكون للتأخير لا لشروط
 الا شرط كما خفية اي كما انهم يشربون او لعدم وجود الاصل او الاستفراغ وسع في الاجتهاد فلم يحجب مبيعا وبالجملة التاخيلا نفع وقالوا
 رابعا صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين بحرم عليه الظن اي اثباته قلت الوحي غير مقدور
 له بل من شئ الله تعالى فالفقرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة ثقتضاه اي تقتضي الدليل ان لا يجتهد ما دام راجيا له وهو قول
 الخفية لان القدرة ما دام الرجا فافهم فاما مدقة الوحي عند الخفية فيما اوحى باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قيل اجتهاد وكاجتهاد
 غير محال الخطا والصواب قسمية وحيادون اجتهاده وغيره اصطلاح والناظر يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
 لكن انما ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الراس
 في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس والعقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرج عن كونه
 وحيدا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطا فاقسم في كون الصريح من جزئيات العمل الموحي بها لا يطبق الوحي عليه وبعد التقرير ينزل
 هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحى البتة وليس الا لانه العلة بما عده غير مدركة بالراي بل الوحي لغة فافهم ووحى ظاهر وهو
 ما يسمع من الملك قرانا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحوان روح القدس نفثت في روحي ان يفسالن بموت
 حتى استوفى رزقها فالتقوا واهلوا في الطلب لا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهم الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه خمس الائمة
 رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وجياظا هو الان المقصود ينال به بلا تأمل بخلاف القياس وشك الروايات
 فانه ايضا مفهم للمراد بلا تأمل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدا به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الروايات
 الروايات الاجابات مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج بروايه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينفذ فانه انما قالت
 في روايات كانت في البعد فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتغييره ثم الهامه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
 غيره كغيره من حقته وليسق تارك العمل بك القرآن وانا الهام غير من الاولياء والكرام فقيس حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
 وزقوا بين الهام والانبيا وان الهام لا يكون الا موافقا لاسسه شرع فيهم المتبوع ومويدة تابايد منه لا يتبايعون العلوم
 الا بوساطة روح فيهم المتبوع وسيلون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لشرع سابقا فيقره او مخالفا فينسخه ليس
 لهم حجة الى التايد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم وبجفيرة من الروافض بل الروافض كلهم يرون الا لائمة الاثني عشر
 كرم الله وجوههم معصومين من الخطا ومثل الانبياء فان ارادوا فلا وجه للتخصيص بالجفيرة وان ارادوا نحو الالهام فلا يفهمونه وقد ظلم
 على قاريهم فيكون منسبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اي على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء بل
 وجهه ان الهام لا يمكن حجة قاطعة الا لانه لا يجب عليهم عروة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق مقصد يقضي في كونهم ملهم عليهم
 ووجهه في القصد يرقق والا فليس عليهم انه احمته يفيد كونه حاكما بما في الواقع فاكل في التمسك به سواء واما ليس حجة فلا يكون

في قوله

لشئ من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما قطع له قطعة من النار احب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيقها
 التجريبات عليها والحد يبدل عند الخطأ في الثاني لا الاول ولو ثبت بدلالة النص وتوقيع المناط لم يجز المنكر وان قالوا
 او الا لشك في الاصل فيجوز بمقتضى البعثة فان المقصود منه ان يصيد قوا فيما بلغ ويحسبوا به قلت الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
 للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في استنباطنا على ان التقرير جازم للشك فلا اخلال وانما الاخلال يبقى
 الشك وقالوا انما يجوز الخطأ لزوم الامر من قبل الشارع باتتبع الخطأ ولانا ما مورون بالانباء له عليه وسعد آله واصحابه
 الصلوة والسلام في الامور كلها قلنا نحن من المجتهدين في كل علم من المجتهدين ليس له نسبة فان العامي يجوز له الخارجه المجتهدا اختيارا غيره وليس لنا
 اختيار نبي آخر واذا قدم العوام باتتبع الخطأ ومن المجتهدين لكونه افضل منهم فالامر باتتبع الخطأ الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
 وقالوا اننا اجتهدوا في اوله بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على
 النص عند التعارض هذا وليس بشئ فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اوله بالعصمة من النص بل لان الاجماع
 كاشف عن وجودنا في ضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
 الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب الفضل من كل الوجه التجريتي فان الفضل التجريبي
 لاني في من الفضل الكلي لم تر انه كيف فضل امير المؤمنين ع في اسارى بدر فافهم من ع على هذا الفرع واذا جاز ان
 الخطأ في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خط من سيدهم الذي كان نبيا وادوم بين المساء والطمين
 صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فامى استبعاد في وقوع الخطأ ولا يبراهيم عليه السلام
 في تعبيره وياه بل امر في المنام بدمج الكلبش ورآه يزبوحا لكن في صورت الولد فلم يعبره وزعم انه ما مور بدمج الولد والدليل
 انه راى انه يزبجه كما قال انه ارى في المنام اني اذ بجث فلو لم يكن الرويا معبر الوقع فيج انبه او يكون كاذبة
 وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب هذه الحكم في تجوز هذا النحو من الخطأ فمن قلته تدبره وسوء فهمه
 وانما شنع على نفسه وصار بحيث يصحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره
 في عصره عليه وآله واصحابه الصلوات والسلام ومختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز تشترط غيبة
 للقضاة لا غير بقصد معا ذبن جبل رضى الله عنه وقيل بالاذن يجوزوا اذا جاز في الوقوع مذاهب الاول نعم ووقع
 مطلقا حضرة وغيبة لكن انما قال السبكي لم يقل احدا انه وقع قطع كذا في الحاشية واختاره الآدمي وابن الحيات
 واذ انما يقع عليه الجبلة وابنه من المعزلة على المشهور والشاكن نعم وقع في الغائب بقصد معا ذبن جبل
 رحمه الله تعالى وقد مر ولا نه صيد الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر انا في بني القريظة
 فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا يصلون حتى تأتينا قال بعضهم لا يصلون فمنا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه
 وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاتي رجال
 من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احدا الا بنى تسريظا ففعلوا
 العصر بها بعد العشاء الاخيرة فاعا بهم الله بذلك في كتابه ولا عقوبتهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال
 صلى الله عليه وسلم على الاكثر الرابع الوقت مطلقا خضر وغيره قيل الوقت لا يمين غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
 بالوقت وان لم يكن ان ترك اليقين لم يحتمل الخطأ واختار اما بانه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
 السؤال ومن ثم كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا ضرورة مانعة عن السؤال كالغائب البعيد فانه
 لا يتدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
 اذن به الى غيره حرام ولان الاصابع سقطت عن الحكم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذرارهم فقال عليه وعلى آله
 واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين
 بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر الصديق حين قتل ابوقحافة الانصاري مشركا وقال رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سببه تقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسيد عذري
 فارضه وسببه عذري فارضه يا رسول الله لا اله الا الله قسم ذاك لا يعبر الى سعد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى
 عليه وسلم في طيالك سببه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا لما روى البعض استدلال
 على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سببه فقد تعلق حق
 القتال سلب المقتول سواء كان هذا شرعا عما لا كرم الشافعي او اذنا وعذرة لكونه اما ما كما هو عندنا وقد كان عالما
 موثقا بانه عليه وآله واصحابه والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثم انه لم يرضى الله عنه بقسم فلم يكن
 احتمال الخطأ عنده رضي الله عنه كما في التمهيد لانه كان يعلم لو كان خطا ورواه ما دل هذا على ثبوت الحجة له من
 الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فربما يرجع هو الثوب المختار عن الامكان قبل فوت الحادثة مستلحا لاصب
 من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في العقليات واحدا ولا يجمع النقيضان لكون كل من التقدم والحدوث مثلا
 مطابقا للواقع وخلاف العنبري المقترن في غير بطرير غير مقبول بل بتأويل كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا يطعن فيه
 اجتهاد العقليات ان كانا في الملة الاسلام فكا فروعها في اختلاف في شرائطها من بلوغ الدعوة عند الاشعة يتوهم
 المصطفى مدة التامل والتميز عند اكثر المتأثرين وان لم يكن نافية لملة الاسلام فخلق القرآن اسس القول به ونفي الرواية
 والميزان اشكال ذلك فاشتمل لا كافر ومن ثم اسس من اجل انه عندنا نحن غير كافر او اماروس عن الامام الشافعي
 مثل ما روى عن الامام ابي حنيفة من تكفر قائله في اصول الامام محمد بن الاسلام قول ابي حنيفة من قال بحدوث
 القرآن فهو كافر باسبب كفران النعمة حيث اتى على النعم باليس له هو الله والشرعيات القطعية كذا في كتاب
 العقليات فمنكر الضرورية الدينية كالاركان الاربعة التي سبغ الاسلام عليها الصلوة والزكاة والصيام
 والحج وحجية القرآن ونحوها كما فروعها منكر النظرية منها المجملية الاجماع وخبر الواحد وعدا منها حجية القياس التي هي
 غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو يقتضي التيقن ولو احتمل لا يعبر او لا يغيرناش عن الله ليقول

إلى خط المعترض لا اتهم على اجتهد المباح في حده في طلب الحق أصلاً وإن جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لنفيه له الإسلام
 بخلاف الكافر المعاند الذي ليس له حقيقة ثم ينكر عن ادراك اليهود وكفار القرشيين وكذا من لم يجتهد بمعرفته الحق وقيل
 هو مراد العنبري بقوله كل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفاتاً لأنه إذا أراد من لا يكون ناهياً لمصلحة الإسلام
 بل كان ممن أهل القبلة وكيف يدعى من ينتهي إلى الإسلام ودخول الكفرة في الجنة ولا يتصور منه وهذا خلاف النقل
 أكثر النقاش ولكن المألوف في هذا هو الاجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتابعهم كلهم
 على أنهم من أهل الشريعة سواء اجتهدوا أم لا وهذا هو المعنى في بعض الكتب أنهم اجتمعوا على قتلهم من غير
 فرق بين أن كفره واستشهاده أم غداً فإن هذا لا يخل قولهم لأنهم قاتلون بغير بيان أحكام الكفرة عليهم في هذه الدار
 ولنا تأنيباً مستل قولنا تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
 وفي الآخرة من الخاسرين فالتفصيل لعل الآيات مخصوصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهد بل احتمال
 مدحهم بالصيغة كما أنها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير وافي لأن العام قطع
 بالقطع بالمتن العام وهو القاطع عن احتمال ناشئ عن الدليل والذي يهنا ههنا القطع بالمتن الخاص القاطع
 الاحتمال مطلقاً لأن هذه المسئلة من هذا القبيل فالأول أن يقال هذه الآيات وردت بهذه اللفاظ بالفاظ
 أخرى يوردي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الأحاديث المؤيدة لها ومثل هذا يقطع عن احتمال غير المتن
 المفهوم في الخطابات كما لا يخفى أو مدحهم بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت إلى حظ واتباعه قالوا أولاً لا تكليف
 في مثال قوله آمنوا بالذات إلا بالاختيار ولا إيمان لا ينقش الإيمان لأن الاعتقاد وكيف لا يصبح التكليف
 بكونه غير مقدر وللجهد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم أنه مكلف بالاجتهاد لأنه مكلف بالنظر الصحيح في المواد
 القطعية المفروضة فإذا لم يود نظره في المطلوب علم أنه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب أن ينظر فيه والسر فيه أن الآيات
 الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات حليمة مما لا سبيل إلى أن يعتري أو يارى وكذا المعجزات
 الدالة على النبوة فإذا لم يصل بنظره إلى المطلوب علم أنه مقصر في النظر وعمية عن الآيات الدالة على الواحدانية
 والرسالة بتقصير منه قطعاً فثبت وقالوا تأنيباً التكليف بتقيض الاجتهاد أي بتصديقه بكليف بما لا يطابق لأن تصديق
 خلاف ما ظن أو قطع جهلاً مركباً محال وما يوردي إليه ضروري مضطرب فيمتنع التكليف بتصدقيق تقيض ما اجتهد
 فلا يتم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاداً نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في زمانه
 ولو كان عادياً فإنه لو عدم هذا النظر وجد بدلاً فظهر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد والكاسد
 حتى يكون غير مقدر فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثاً إن الله تعالى لم يكلف إلا ما هو أيسر الأتري كيف اعتبر مشقة
 اخراج الرجل من الخف فشرع السح و اعتبر خوف المرض فشرع التيمم و اعتبر مشقة السفر فشرع الإفطار وهكذا راس
 حاشية المقام ليس شرع السلم ومن يكون رحمة بهذه المشابة واعتبر بهذه التضررات فحال أن لا يسمع العذر لعدم اتصال
 نظره إلى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عنه ما خرج الرجل من الخف قلنا

ايجاب معرفة نفس ايضاً من جملة رحمة حتى لا يبقى انسان مثل الوحوش ومن جملة رحمة ان جعل آياته وحدايته ورسالة بوله
 واضحة لا تيطرف فيها شبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير كبرياء ولا عجز ولا يسهل العقل في
 النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصور منه فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيفية تيسر فانية انما نشأ من رحمة
 وعدم استعمال العقل الموهوب له ومشكلة كبرية العقل عند الهوى واليسوع عند الرحمة بحال فانهم يستقيم كما امرت فلا عذر
 الاخر في الجمل بالنظر الى اصلها واما الظنيات المعلومة فلنا بالنعنة الاخر الذين في احتمال الخلاف ولو بعيدا غير ناش عن
 هذا ثم على المخطئ فيها واذا اجتهد كل المجتهد فادى رائد اسله الاحتمال البعيد فاول النص اللى ذلك الاحتمال فافقدت
 الظني تفسير كالتقاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعاً حتى ينقض القضاء فيقضي بصدق عدم الاثيم
 قلنا هذا التقاطع يحل الخلاف في كونه قطعاً ولما اوى اجتهاده على الاحتمال البعيد صارت شرياً في نفسه فلم يبق تقاطعاً فلا يقيم
 الا اذا ادعاه الهوى اللى ذلك الاحتمال في نحن نقول بالاثيم قطعاً واما فنقض القضاء فكلونه مقطوعاً عند قاض ناقض
 بل يبنى به مضار عنده باطل ما يقين فينقض هذا غاية الكلام فانهم ولا يعيبا بتأثير البشر والى كبر الاصل المعترلين وما غيرهما من الجاهل
 من الاولياء والكرام البشر الى في الشيخ الى كبر الاصل قدس سرهما فانما قالوا لا دليل على انهم قطعاً بل على انهم قطعاً بل على انهم قطعاً
 لا جواب الا انهم ان لا قطعاً بالنعنة الاخص فالعوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فخطا في انهم
 على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي بقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطالنا رايهم في الامامية
 فتذكر وانما قلنا بعدم التاثير لانه اجماع الصحابة على نفيه اى نفى التاثير اذا تواتر اختلافهم لا تأثير لاصد من المنتهين وقول ابن
 عباس الا يقين العزيم بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الابن اباً غير مستلزم للتاثير فيها كما في التمهيد لاجازة الخطبة
 الشائبة بالادلة او ادعاءه المباعدة في الخطبة هذا هو الظاهر في هذه العبارات والاجماع على هذا معنى عن ترجمته
 الاية وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضرورات الدين وشمائل الشيخ عبدالحق في مدارج النبوة باقر من حديث صلوة العصفري
 بنى قرطبة لانه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعى الشهرة الموجبة للطمانية مسلمة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
 اى فيما ليسوع فيه الاجتهادية مصيب عند القاضي الى كبر الشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت من
 الاثري كذا في الحاشية ونسب الى الامام حجة الاسلام العسري الى قدس سره والمرنى من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يذنب
 عليك ما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهو لا يظنون ان الاحكام قد تعال في تلك الوقايات الا انه
 اذا وصل راي مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي في هذا قدم الكلام كما ظن زعماءه بان قدمه لوجب قدم الحكم كقدم العلم
 اى كما لا ينافي في قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قد يالكن العلاقات مجردة عن الاجتهاد وارتبها كغيره
 منهم قالوا الحكم من الازل هو ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعترلة ونسبة الى جميع المعترلة لم يصح وكيف واحد من القبح عند عدم
 في مرتبة الذات فافهم حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محمداً وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا يتقلب الحسن والقبح المتدبرين
 واذا كان كل مجتهد مصيباً فالحق عندهم منعده فعل كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا اوى راي اخر الى حكم فهو الحكم عليه
 فعلي الخفية الفرض مسرع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسرع كل الراس ولكن اختلفوا ان تلكا الخفية

انما يتعلق بالنسبة التي هي كونه فلا بد من مصلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجه الخطا ومن لم يصل اليه وما في شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليقيني جامع من الشارع باعتباره وليس هذا امر اعتباريا فاقول
فيما انه يجري الكلام في الايقينية فيجوز الخطا وفيها بل يقع تخالف المجتهدين فيكون بعض ما ادعى اليه من حجة غير مقبولة
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عز وجل في غيرهم على رايهم ان بعض حكم الله تعالى في الواقع مما لا يليق بالصدق
بما عهد من الشارع اعتباره في الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم ولهم ان يقولوا في الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
في حق وهو ان كان بالنظر في المفهوم فالصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فقد يروى عن
علي المختار اوله لو كان الحكم الاولي تابعا لظنه لا لجميع النقيضات لانه اي اجتهاد فظنه يقطع ان حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولا يصح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار مقطوعا عالميا صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالميا به اي بالحكم حين كونه ظاهرا فاجتمع الظن والسلم وهو لزوم اجتماع التقيضين ويرد عليه وجوده او كما اقول ان يتعلق
الظن ليس حكم الله اي ليس كونه حكم الله بل ما هو اليقيني بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الله فاختصفت بالتعلق
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليقيني من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
يستلزم احتمال انتقاله ومع هذا الاحتمال وجب القطع بكونه حكم الله تعالى وهو في قوة اجتماع التقيضين فتدبره فانها بالاجتهاد
عندكم كني ذى شرعية في حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بحكم وجهه كذلك حكم بحكمه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كونه فلا يبقا للظن حين وجود القطع بل هناك الباقى القطع فقط والظن كالعلة المعدلة وهو كونه
الرجوع لا يتجوز في القطع كتحيز النسخ فانه لا يبرح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث بهذا اليقين وقطع لم يصح الرجوع وكول الرجوع نفيها لما يكون ذاتي فظنونه الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصله عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد ودون الثاني فافهم هذا
الجواب ين دفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لانه من نقضه مع نفيه لا متعلق بظن نقض ما علم يقينا مع تذكره موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة او لا يربط بينهما الامارة وبين ما هي امارته وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم شرعي
متعلق بنقضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمفسوخ الى الحاصل بالناسخ والسريان الى الحاصل بعد الظن علم الاحتمال بخلاف من
البدل ولكن تتحمل الارتفاع بالرفع الطاربي فبقائه موقوف فيميل بتبدله بمبدل هو الظن بنقضه وانتهى الى ترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قد افاجتبه ايضا ويدفع بان محمل الظن عند كونه حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفة ما دعى
اليه رايه ما دام على ظنه فاختص المتعلقان عند استياله ان قيل اذا اوجبتم هذا فيمكن الجواب لهم عن ذلك بان يتحقق الظن كونه
الدليل وليلا يتحقق العلم ثبوته بل لا الذي هو حكم الله تعالى فاختص المتعلقان ايضا بحسب ما في المتن بان كونه لا
حكم شرعي ايضا وانما لا يتحقق العلم ثبوته بل لا الذي هو حكم الله تعالى فاختص المتعلقان ايضا بحسب ما في المتن بان كونه لا
الحكم المدلول متيقنا به اوله بل ليس آخره فلهذا العلم كونه لا دليل وليلا وقد قررتم ظنه ما وجه وفيه ان
بالمدلول انما هو استيعاد الظن بانتم فقط بان تجعلوه من غير ادعاء العلم به بل كيف ولم يقولوا الحصول العلم بالحكم بل الدليل ختم

يجب عليه وجواز التقيد بغيره ما دام مطلقا متشوع فان التقيد بالمطلق لا يغيره وانما يجوز بعد اطلاقه ولا استحالة فيه فان لم يزل
بمنزلة حتى النسخ مع انه كونه اى الدليل دليل على ليس شرعيا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاها شرعي واعلم ان هذا غير ضار بالتخصيص
والكان عقليا يجب قطعية ولا تخيل التقيد بغيره فلا يكون المدلول مطلقا عما ذكره تقريره اقول فلا وجه في الجواب ان يقال الظن في
الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم به اى المدلول مع الاحتمال فيه اى الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود والاجتماع
كما كان في خبرها كالمستبين لكن للجدول ان يجادل ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو فقص الى القطع
بالاعداد ولا استحالة انما الاستحالة محض القصد بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانيا بالتشابه في دليلها
اي الاجتهاد ومن المتخالفين قساقط فالحكم بحقيقة الحكم والا فالصواب هو المرجح فلا حقيقة لكل واجيب بان الرجحان عند غيرنا
لظن المجتهد فتقول كلاما براجحان من ظن المجتهد من قبله لولا انها مطلقون ان لها فيها حقان عليها ما في نفس الامر اقول على ان الظن
في الرجحان لا يستلزم خطأ في الحكم فلا نعم ان الصواب هو المرجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يقضي الى الظن وهو
الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا بجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدة ظهور الصواب فلو لم تخيل كل مجتهد
الخطأ لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب منع المحصر اى حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تبين الترجيح اسره يجوز
ان يكون الفائدة تبين الترجيح فيعود الى الدليل واحد وحكم واحد فبين التساوي في دليلها ان دليل آخر اقول بعد عليها بان يراها
حكم الصواب اجتماعها وهاقا لا تستغنى لذكرك الترجيح او التساوي في حصول اى حل فانه لا فائدة عليه بعد الرجوع الى المرجح او الى دليل
آخري كما ان فائدة بعد ما يحصل الحكم له وقيل كان كك فافائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا بيزم من
الجمهور ان كل مجتهد من المجتهدين وحده متساو ما علم به لهما نوقال معلما انت بان ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اى حل الرجعة
بعد التلخيص بهذه النجوة المرأة المحرمة وكلها مما هي فيكون فعل المرأة هو الوطى صلا لا حراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اى حل المرأة
المجتهدة لاشئين لو تزوجها مجتهد بلا علم وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر يولي وهو يرى اشتراط الولى فالتكاح
الاول باطل عند الاول فاشا في باطل وعند الثاني في الاول فاسد والثاني صحيح وكلها مما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
صلا لا زوجين واجيب بانه مشترك لا لزام علينا وعليكم اولا خلافا بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة الزوجين
واجبا وظن احد هما المحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المترجمين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل لا يلزم من الحل عند مجتهد
والآخر عند آخر فبين ان الوطى فعل واحد لا يتم الا بهل فيلزم القضاة فعل واحد جاد الحل للدليل ان مثل كالتعارض وليدين فلا حكم له
لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم فيحكم فهو الحكم وهذا كله غير واث فان هذا الحل يحل الدفع انقض لا دفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
انما هو اذا لم ينج مانع ومهنا تعارض الاجتهاد بين مانع فيرفع الى حاكم فيقتضاه تبرجج احد الاجتهاد بين فاعل واما عند هؤلاء فاجتهد
كل من مطابق للواقع فيجمع الحل والمحرمة والحل لاشئين في زمان واحد قطعنا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهاد بين خطأ في الواقع
وانما كان لنا العمل لكل الفراد او اجتماعا فبترجج آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احد هما والمحرمة بالاضافة الى
الآخر فلا استحالة فيه كما في شريح اشرح فاقول لا يخفى ومهنا لان ذلك اى حل المرأة والمحرمة منعكس فعند احد هما الفعل له فيبطل صلا
وللاخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الشبهة

تدبر المصوبون قالوا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب التقيد على الخطي ان وجب الصواب عليه فكما وجب ما دوى اليه
اجتهاده والاعجب الصواب في جيب العمل بالخطا وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهار ان يقال ان وجب على الخاطئ العمل
بالصواب فهو تخفيف بالادس وفيه دجالا علم له والادس وجب العمل بالخطا وحرم بالصواب واجيب باختصار الشق الثاني وضع
بطلان الثاني وهو وجب العمل بالخطا وكما فيها لو خفي عليه قاطع موجود واجتهاد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطأ وانما قاطع
ان الامر بحسب النزلية سهل ونبي قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وطرح نظره الى الاخلاص والاطاعة ما يقرب فافهم وقال
ما نيا قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم صحابي كالتجويد فبايهم اقتديتم ائمة تيمم عزمي اسعدوه الى ابن عدي فانه دل على ان
لكل يداتي فيكون صوابا لان الاقتداء بالخطا ضلال اجيب بانه يدعى من وجه لا يجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطا مطلقا ضلال بل بالخطا الذي لم يوجب الشارع العمل به في الخطا وقد اوجب العمل به فلا اقتداء به يداتي ثم الى حيث تضعف
ايضا ثم من الخفية الخطا من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاصل جهل لا يصلح عزرا بحال لاني الدنيا
ولا في العقب ولا شبهة ايضا جهل الكافر بالله ورسوله لان الدلائل الدالة على ايمانية والصفات والرسالة من المحوادث والمفاهيم
واضحة بجميع التحققات بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات محكامة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولا يبرأ من المناظرة معهم الا ايسر
من لم يبلغه خبره في اول ابل يبرأ من الدعوة بالسيف لانه جزء الكفر بالمكاتبه الا ان يحل في خبره فتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اولال يصلح حرا او كاثرا
الا بعد المرافعة الدنيا فانما تتركهم عند المرافعة على انهم لم يحكم عليهم بحكماسا ونقضى بها الا ارياء الزنا فانما تتركهم وهم يأتون بها لم يمتنعوا في كل
من الملل وانما تركناهم مع ذنبهم لاسع اي شي فعلوا ولا يحد باخر اجما على اعتبار ديانته الباطلة التي ترك عليها وجهل المتبعين مثل
التزويج في الصفات كما عن المعتزلة والتمزيقية في الرواية كما عليه المعتزلة والروافض خذاهم الله تعالى في تشييعهم الجسم كما عليه بعض
الجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لابل الكبار وعليه الروافض والمعتزلة وقضيل اكثر اصدى به وعليه الروافض داخول فان
الكتاب والرسالة الصحيحة المتواترة المعنى والان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساع للامتراف فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
ابل السبع الاشك فيمكن لا كفره لتسكسكه اي المتبع بالقرآن والحديث او العقل في الحجة فهم يترمون حقيقة الله ورسوله وانما في اجمال وهو
الايمان وانما وعوا فيها وقعود التزيم وتوهمهم الفاسد انه الدين الحمري واما الزودهم كذيب ما ثبت قطعا انه دين محمد فليس كفرا وانما كفسر
الترام ذلك للنبي عن كفر اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا وتقبل قبلتنا واكل وجبتنا فذلك المسلم الذي له ذمته الله ورسوله
فلا تخفوا الله في ذمته رواه البخاري ان دخل اي كل الفرق في النار الا واحدا وهم المتبعون للصحة بالنص فالروافض والخوارج من غير
وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا لالتزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على ذلك الاسلام
وان كان شامتا بعض اولياء الله من اكل الصلابة ازالة عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس من بعيد فهم يخلدون ابد في النار وعليه
عدم التكفير بجهل الفقهاء والتكفير من هو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في كفارة الروافض وعن متاخرين من شافعية الا من
الكره ورواها من الدين وكان بحيث لا مساع للشبهة في كون الكافر خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقيقة القرآن اعلم في رائت في مجمع
البيان تفسير الشبهة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن الحياء باس كان انما على هذا المكتوب قد ذهب تقصير من الصحة الى معين العيا
باله ولم يخبر صاحب ذلك التفسير في القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لا تكفاره الضروري فافهم وجهل الباني وهو الخارج على الامام الحق تبارك

فما سددوا هذا الجمل ايضا لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة وقيتل في الدنيا ولم يكفره واحد من اهل القبلة منهم قال اي المؤمنين علي كرم الله
وجهه وجوده آله الكرام منهم اخواننا علي بن ابي طالب السد تعالي وان طائفتان من المؤمنين قتلوا فاصلا ما بينهما فان بخت احدتهما على الاخرى
فقتلوا التي تنبغي فسي السد تعالي البغاة مومنا وتنجي ان ينظر اول قبل القتال احد يرجع وقد بعث اي المؤمنين علي بن عباس رضي الله
لذلك فان رجح حسن والا وجب القتال في الدرر المنسورة روى عبد الرزاق والحاكم لم ينفق عن ابن عباس قال لما اغتزلت الحدرية
وكانوا في دار علي حدثهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرء عن الصلوة على اني مؤلا القوم فاكلهم فانيتم وليست حسن ما يكون من الحال
فقالوا احبنا بك يا ابن عباس فما هذه الحكمة قلت اني صليت على القدر رأت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس حسن الحال فزول قل حزنهم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا اما جاك فقلت اخبروني ما تنقون علي ابن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقد نزل من ابن عمر وصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا انهم عايناه فقلت ما ترون قالوا لو لم نكن نرى في دين الله قد قال الله ان الحكم الا لله فانا
وقال ولم يسب لم نغتم ابن كاذوا كفار القدر حدثت لهم مواهم وابن كاذوا مؤمنين القدر حدثت لهم مواهم فقلت وماذا قالوا وحجتي لنفسه من المؤمنين
فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت رأتهم ان قرأت عليكم كتاب الله الحكم وصية لكم من سبني صلى الله عليه وسلم لا تشكون اترجون
قالوا نعم قلت ما قولكم ان حكم الرجال في دين الله فان الله تعالي يقول يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم انا قوله يحكم في دابة
سكنكم وقال في المرأة وزوجها وان فتم شقاق بينهما فاجتوا حكمنا من بينهما الشدكم الله حكم الرجال في حقن دماءهم خير وانفسهم
اصلاح ذات بينهم ام في اربابهم رابع ورهم قالوا في حكم دماءهم وصلاح ذات بينهم قال اخبرت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انما قلنا ولم يسب
التسبون اليكم فاشتمت لتتخلون بها فتخلون من غير انتم وان عثم انها ليست باكم فقد كثرتم وخرتكم من الاسلام ان الله تعالي يقول النبي و
بالمؤمنين من انفسهم وازواجهما منهم وامنتم وودون من ضلالتين فاخترنا وانيها شتمت اخبرت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محج
اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم دعي قرش يوم الحديبية علي ان يكتب بينه وبينكم كتابا فقال كتب هذا ما نسي
عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صدناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن كتب محمد بن عبد الله
قال والله اني لرسول الله وان كذبوني كتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخبرت من هذه قالوا اللهم نعم فخرج
منهم عشرون الفا بقى بقية آلاف فقتلوا والمير لهم متعة يجرى عليه حكم قتيلى بالقتل وسحر المارث به ولو اخذ باآلف من الناس ومعاهاى مع
المتعة لا يجرى الحكم في الدنيا الا اثم في الاخرة فلا يصح ان آلف من نفس او مال لابل العدل اذا اخذوا بما يجزى بعد الاسلام لا يصح ان آلف من
مال المسلم وقت الحرب وعلى هذا العقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النه وانيين ولا قتله امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه بشئ ويرث لخال
مورثه الباغي اذا قتله لا يتبع الامام اتفاقا لان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجبراء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغى
اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان ستملا لدية عند الامام في حقيقته واما محمد بن جهم الله تعالي ثلثا فالامام ابى يوسف فانه اتى
بقتل الجرم فخير بالحرمان والبغاة زوا الاختبا وجبر باوجه قولها انما اعتبرناهم بالفاسد في عدم قصاص النفس في الذنب
باجماع الصحابة علم انه لم يبق بقتله جزاء الا اننا قلنا لا يجرى بالحرمان فانهم ولا يملك ماله بالغنيمة بوحدة الدار بالشركة في الاسلام وعلي
هذا الفتوى اي المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروى ان امير المؤمنين عليا لما نهزم طليحة واصحابه امر مشاوية ما دى ان القليل
مقبل ولا مدبر ولا يفتح باب ولا يستحل منسرج وبال وفيه شامة من الخفاء فان عدالة طليحة قطعية وما وقع فيها

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساد رجح عما كان عليه وجدد البيعة قبل ان يموت كما هو في الاستيعاب وغيره
 فيجوز ان يكون النذر والاجل انه كان مشا في الفعل والفعل الاجتهاد لا ينقص عصية المال فاحسبه فلا ولي ان يستدل بان المومنين
 نهي عن اخذ غنيمة بالانصاف واليمين الذين فعلوا ما فعلوا بتاويل وبطل وجعل من عارض مجتهد الكتاب فانه لا يكون عذرا في
 احكام الدنيا فلا يقضي في قضى الا ان لا يرضى في الاخرة اصلا محل متروك استسقية عدا مع قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر لكم الله عليه فتنفس
 ولوقضى القاضي به فالنقد فما بال الناسي حل بذبحه متروكا قال في الناسي اقيم الملة تقاسم اي مقام الذكر اجابا ما دفعنا الحجج وفيهم
 من الهادية ان متروك لتسمية من الناسي كان مختلفا بين اصحابه وبقي الى الآن مختلفا فيه فابن الاجماع ونحو القضاء بشا به
 ويحين للمدعي مع قوله تعالى فالتكم يكونا رجلين فرحل وامر انان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعد وجوب
 الاول بل يكفي شاهد ويحين تدبروا عارض مجتهد بسنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشا به ويحين مع حديث البيهقي على
 المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تعلق الامتة بالقبول وعن الزهري قال اي القضاء بشا به ويحين بدعة اول
 من قضى بهما معاوية قال في ريث المردى في القضاء بالشاهد واليمين ان رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لانه الانقطاع وكونه من
 مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن حصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيده القطع فلا يقبل عند المعاصرة
 بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي تحليل لمطابقة ثلث على الزوج الاول قبيل دخول الزوج كما بن لمسيب اي كما
 روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها روى شيئا
 وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاة القحط الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاة القرظ فطقت فابت طلاق في فزوت
 بعده بعد الرحمن ابن الزبير وانما مثل برة التوفيق بسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال التريدي بن ان ترجعي الى رفاة لاتي
 تزوقي عسيلة ويذوق عسيلة عارض مجتهد الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روى عن واو والطاهري مع اجتماع التاجدين
 على منعه فلا ينفذ القضاء بشا به منها وهذا هو ثمة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس صلا لانه ليس بمقابل القاطع بالمعنى الاخص
 بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعية وقطعية هذه الادلة ولو بالعمى الاثم
 غير ظاهر فان كريمة لا تأكلوا مخصوص بالناس والعالم مخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالثبوت
 عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل حديث العسيلة معارض الكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل
 والاجماع على حرية بيع امهات الاولاد بغير الخلاف في اصحابه فلا يكون قطعيا الثاني جعل لا يكون عذرا لان بيعه مشتمل
 ما يندرج به قتل احد الوالدين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتض وان كان هذا القتل تعد بالشبهة فاما بعض العلماء من اهل المدينة بعد
 سقوط القصاص ليعفو البعض فلو علم سقوط ثم فذلك عند يجب القود الطاهر منه ان اسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد
 عفو الآخر حل القصاص على هذا فانه الجمل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والاخرة البتة فلا يصح له امثاله ابدا القسم ولكن
 بجارية والد اذ وجه نظر جلاله لا يبعد التمسك للاشتباه بالانسياط بينهما في الاجتماع كمال الاخر ناورت شبهة هذا الاشكال كذا في حقيقة فلا ينسب لما يكون
 لهما ان ادعى ولا عدة لانهما يختص بما عدا الزنا بخلاف وطى الاب جارية ابنة فانه يثبت اذا ادعى او يصحير امه ابنة له ولو سلمت في
 ملكه بغير من الاب فميتة لان شبهة المستقرة ههنا نشأت عن لبيل شرعي وهو قوله عليه السلام رواه صحيح مسلم في الامام

داود الطحاوي

انت ما لا يكاد يكون حقيقة يقتضي ان يكون انما وجارته لم تكن له ولا تملك له الاستمتاع الا ان الاستيلاء يقتضي الملك فيدخل
 الجارية في الملك وكثير من طوائف على قور وكثير من في دخل انما فاسلم فشر بالخرجا بالاحرمته لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان لم يكن يعلم
 بريننا فحوز جواز يكون خلافا في دين الاسلام العباد فابعد فاور به شبهة مسقطه للحد بخلاف الذي اسلم فشر بالخرج فانه يحد لان حرمتها
 من ضروريات دار الاسلام فمنها ان يوقى ما يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجمل شبهة وارية للحد الثالث جمل يصلي له عذرا
 وان لم يكن نشاء عن ليس كمن سب سلم في دار الحرب فيترك صلواة جبال الزوماني الاسلام لا قضاء عليه خلافا لفرجه الله فلهذا الجمل
 عذرا لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تدمم ما قبلها وكل خطاب نزل لم يتنزه فجله
 عذرا في حقه اقول الما في في ما تقدم من انه اذ بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا و عدم التساني لان سماع القدر قد يكون
 بعد اللزوم ووجوبه عذرا انه لم ينفق من رسول الله صلى الله عليه وسلم انه الزم الحكم النازل بالاجل بهما من وقت
 النزول او من وقت الاخبار بلعوض لذلما يمازل قبل بالاعادة فتأمل وكالاته معطوف على قوله كمن اسلم المنكوبة اذا جهلت باعت
 المولى فلم يفسخ نكاح او عمت اعتاقه ايا ما ذكر به شعبة اختيارا شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارا في الفسخ في صورتين بخلاف
 الحرة اذا زوجها غير النكاح والجمعة من اوليا وصغيرة قبلت جارية شعبة حق الفسخ اهما فلهذا الجمل لا يكون عذرا ويبطل حتى
 الفسخ وذلك لان الدار والعلم لم يكن التعليم فيما وليس بشغلا عما عن تعلم عند البلوغ بخلاف الامة فاجمل تقصير منها فلا يكون
 عذرا كذا قالوا وفيه جرح لا يكون في مثل امر لا يفسخ غير مكافئ تعلم العلم اصل لعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتأمل
 مسئله الجسد بعد اجتهاده و مودة احكام ممنوعة من التمسك فيه اجماعا لان ما علمه حكم الله لا يتركه ليقول احد فان قلت ليس
 الامام ابو حنيفة حكم بقاء القضاء والامانة فيهم في رواية الجمع قال وما صح من نه سبب ابي حنيفة ان القاضي اجتمع
 لو قضى لغير رائه ذكره الله فلهذا في رواية اخرى ان ينفذ وفي جملة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحبنا في التوفيق
 فلا ينافيه لان الفسخ او على تقدير الجملة (لا يستلزم) انه فامنع اتفاق وعلم ان المذكور في الهداية وغيره ان الفتوى على
 قولنا في صورتين واما قبل الاجتهاد فاقيل جائز مطلقا وقال الأكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي الفتوى
 وعليه ابن شبرج وانه انما يقتضي الاجتهاد المسماة وقيل ممنوع فيما يقتضي به العمل في حقه عن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز
 وفي اخرى لا يجوز الامام محمد بن عيسى لم ينعى هو علمه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتأمل في الرجال يعرف العلم قال
 الامام الشافعي رحمه الله واجبا في المعترى يجوز ان كان المعتد به صاحبيا وقيل يجوز ان كان صاحبيا او تابعيا وقيل
 يقتضي شيخين فضل احدهما يقتضي بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
 للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيصير الى بطل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يجوز الجواز لان ما لا دليل عليه
 شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الأصلية فانه قد علم من اشرية ان ما لم يقيم عليه دليل فهو مباح بخلاف
 تحريمه فانه لا بد له من دليل يخصص به لانه اكثر انما الاجتهاد اصل كالوضوء والنقل يبدل كالقيم ولا يترك البطلان الا
 عند تقدير الاصل فلما يتنازع عند تقدير الاجتهاد وقيل لا نسلم ان التقليد يبدل لكل منهما اصل العمل كذا في شرح مختصر
 اقول لا يخفى انه جليل لا يسمع فان اذ على اليقين كما انه ممنوع من لظن كك القادر على الظن الاقوى نوع من لظن الاضيق والظن

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يبعد الظن بغيره عند التقدير اصلا وقد ثبت السببية بعجوم قوته
 فاجتهدوا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على اهل فتحة التقدير بدل منه ونحوه للتخفيف وكرثا ان الوجوب التقدير
 قبله كما يقيد اذ لا مانع منه الا ملكة الاجتهاد وهي محقة في صورتين والوجوب ازيد باطل اجماعا فكذا ازيد واجيب كون الملكة الاجتهاد
 ممنوع بل الملكة حصول القوى الظنيتين لفعل بل فيه ترك لما يكتسب حكمه انبى القول رجل اتباع الشافعي قالوا قال سوال السجلى السجلى انه
 واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فلا يهيم اقتديتم اقتديتم قلنا هذا الى ريش تضعف ولو شئت فقلنا طيب المقصد كما مر على المستند من كبر المردعي
 جواز التقدير اصحابي لا للجزء الاخر وهو صرح جواز التقدير غير اصحابي الموزون مطلقا قالوا لا قال السجلى في هذا هو اهل الذكر ان يستقيم
 لا تعلمون هو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المتكلمين ليس ان كتم لا تعلمون بل ان كتم لا تعلمون
 اصحاب علم وعقل فاسئلوا القول وبديل فاسئلوا بصيغة الامر فلا وجوب للتقدير على الاجتهاد اتفاقا فاذ اوتاه اثنان ثمانية الاجتهاد
 الظن هو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل بالاجتهاد اقوى فليس بغيره والتقدير سائر
 في الفائدة مسلمة اذ تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل معرفتها قبل سبب تجديدها فقبل لا يجب بل كفى انظر الشافعي
 اختاره ابن الحاجب لانه لا يجب بل لا يجوز شرعي قيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثير ما يتغير فلهذا انزال التغير يجب التجديدها
 ليظهر حقيقة الحال قيل اذ كان التجديد ارضا فيجب تكريره ابدال دوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان سبب التجديد انظر وقوع
 الواقعة لاحتمال التغير وهو امر واقع لا يردوم فلا يردوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب ببقاء الاجتهاد وبلا حتم
 لا يجب شئ كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يحكي من يهجر في المدينة ان هذا الحكم بال نسخ له اذ قيل ان الشافعي اكره التكرار
 الاول عند تكرار الحاجة فلا يجب التجديد والاعتماد عليه الامدي والنودي ولا يظهر للتكرار دخل فان انظر من المحدثات التي لا يجب
 وجودها مع المظهر فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فقامس العامي او استغنى مرقوم تكرر الواقعة فويل يلزم
 السؤال ثانيا في قول ان فمن قائل يجب وعند آخر لا مسلمة لا يصح في سنة او مستطيق في لافرة بانه ما لو حدة الجامع
 قولان للتناقض لانه لا يكون قول له الا اذا اختلفت فلو كان له قولان فمناقضتان كان التقيضان في علمه غير الاما الرجوع
 من احدهما الى التناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مذهب احمد قالوا اختلاف الروايات ليس منه لانه امر في
 الاختلاف من جهة النقل وخطا في ذلك اما يغلط في السماع او اعدل العلم بالرجوع له وعلم الآخر فوسى كل به بما يظن به من
 جوابان احدهما جواب القياس في الآخر جواب الاستحسان فنقل كل مسلم او يكون هناك قولان من جهتين كما في مذهب والرخصة فكل نقل
 واحد او احدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر سنة فيما قولان فحل على ان العمل بقولين لان قوله قولين في فائدة الاحتكام
 ايانا عدم الاجماع والتسوية او حل على احتمالا عند عدم تعادل البراهين فحينئذ قولان ولا يخفى بعد فانه ليس مقتضى التساوي المتساوي
 هناك قولين موجودين او حل على ان قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمحكم مخير في العمل بايهما شاء ولا بناء على
 الوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه شبه بالمصوتة امي جزمهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحد يلزم التخيير بين الحكم
 الله تعالى وبين ليس حكمه وقدم في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المعصومة ايضا فانهم اتفقا قالوا بالتصديق اذ اوردى اليه
 رأي مجتهد وعنه فاذا تعارض ليلان عن مجتهد فالتعلق بغيره فلا يكون في التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وليس حكمه

اي التفويض ممكن لذاته والاصل بقاها كان انت الذي يرب عليك ان الاسكان ممنوع كيف وهل يطالعين المدعى او مساوية في الجسامة
وانظروا ثم الانتفاع قد بينا واما عدم الوقوع فللمتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباع الشيخ ابي بكر ان رازي قدس سره قالوا
لوجاز التفويض لا دوى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجعل لعبدها والا يكتفى بل حكم بحسبها كان اجتهاد الانعوضا قلنا
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاءها في نفس الامر قلعل الامر بمسألة ان يختار مافيه المصلحة فيفوض اليه وانت لما يذهب عليك ان حقيقة التفويض
تختص بدين ان يحكم به او بعده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان يتبع ختمها به لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى من الحكم فمما
استوفوا قالوا لا قال الله تعالى كل الطعام كان حلال بنبي اسرائيل الا حرم اسرائيل على نفسه فيها اختيار التحريم قد حرم قلنا لا نسلم ان الذي
التحريم بالتفويض بل دليل على الاجتهاد فقرر عليه فصا شرعية ولعل هذا الدليل بوجاهة كانه خسر الله قد حرم عليه ولو كان
ما عن ابن عباس قال جاز اليه وهو فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البه وفاشيكية عرف النساء فلم يجد
نسبها لمحضه الاحكام الا بال واليه انما قلنا ذلك حرما قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام في شأن كونه
لا يختل خلافا ولا يفسد شجرة فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله في قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان في حديث طويل فهذا الما بوجي او اجتهاد او اختياره ولا وحي ولا اجتهاد في ذلك الما فتعني انما قلنا لا نسلم
ان الاذخر من المخلوقات فان المخلوقات تترك في الاذخر نبت وورثتها فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فابانه قطع كانت معنونه
مر قبل فثبت عليه لو سلم ان الاذخر داخل في النكاح فلم نسلم انه اراده يجوز تخصيصه بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء انما يقرر
للمر او هو منقطع عن المذكور ذكر حقيقة المخرج بغير نعم هو الاستثناء متصل لو قدر نسخ ثم لا يخفى ما فيه من النكاح فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام المتكلم واحد في زمانين واذ اقدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وشبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر فيجوز النسخ اى يجوز كونه نسخا به على وجه البصر سيما على راس
الحنفية ان الهامه وحى هذا هو الحق في الجواب فان قبل الاستثناء اياه اى النسخ فانه يمتنع الحكم من الالبته اى النسخ بوجوبه بغيره
قلنا هو الاستثناء من اعمت در في كلام لقياس او من لم قدر في كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا انما ذكره
عليه على آله واصحابه الصلوة والسلام فانه ليعم مطلقا ثم انتزع حكم بعض افراده اقول فليس هذا استثناء العباس في مقابلته النضر
وذلك مبنى على جواز تخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود القياس اسوال يستثنا الاذخر فانه يتوقف عليه جواز كونه
في الميت وبناء البيوت فاجاب الله دعوتهم ونسخه من عموم حكمه فعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم انما الاذخر وليس
هذا التخصيص في شئ فانهم قالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لو لان اشق امتي امرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الفرع ابن عباس اجنبا هذا العاسنا ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر في الاختيار والقول بانها شرعية تقديرية مخبر عن
لزوم الحال الاخر بسب لان العرف فيه للاختيار ولما قيل النضر من الحارث صبرا وكان اشقى الكفرة وقد كان يبادى شديد الرسول
المصطفى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فمكنه الله تعالى فقتله وسمع عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشده ابنته او اخيه فقتله
بيان للاختار امه انت ضرر كسره لفساد فقها الذي ينجل به ليعظم قدره بخيمته في قومه والفعل فعل مفرق علم به من المفعول اى من له
غيره وق في الكلام ما كان ضرر كونه من الفتى وهو المخطئ المحقق لتحقيق الاغصاب اى ورسب وقت من الفتى سكونه فقتله

الاجتهاد

التحريم

الاستثناء

البيان

بما أخذوا بعده لتعقيب الايجاب النص ذلك عليه ما هو على محجة لا يقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقلد للجهل بالرجوع اليه
 قال الامام الحارثي عليه السلام لا يدين الله من لم يدين الله في الدين بل يدين الله من لم يدين الله في الدنيا والآخرة
 هو مسائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التحري في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل محتجباً بامتناعها في بعضها مستفتياً
 فتعدوا بهاتين واستفتي فيهما في وقوع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الاثمة المألوفة
 الامام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل فخوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافاً للملا شاعري وان كان الخلفاء
 في ترك النظر والاستدلال ما قبول ايمان لم يتركه فثبت بدلائل القطعية فانه توأتران رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 القبل ايمان كل احد وان حصل من من فطر حتى عن اصبيان الذين لم يقدر وروا على انظر اصلاً وكذا توأتر من اصحابه والتابعين من غير
 تكليف وبخلاف انما نشأ بعدهم واما القاشيم ترك النظر فلم ينص عليه الاثمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان اجاباً وهدايسر
 بشئ فان نظر ما كان اجاباً التحصيل الايمان او حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثر في الترك كما اذا اسلم الكفار طاعة
 سقط الجهاد الذي كان وجوب من غير اثم فافهم سلكه لا يجوز التقليد في العقلية كوجود الباري ونحوه عند الاكثر من الايمان
 ما من من اجماع الاثمة الرابعة على صحة ايمان لم يتركه لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا الايمان
 صحة الايمان والتصديق اذا وجد للقول لكن ربح بحيث لو ذهب قوله من البين بقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية
 قالوا يجوز التقليد فيها وطاعة الله والواجب التقليد ويجوز النظر في اجماع القاطع على وجوب العلم بالمد وصفاته ورسالة رسوله ونحوه
 الحازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك صلاً ولا يحصل التقليد لا يمكن كذب الخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
 تصديق كحاجة نتيجة فاطمعة عن خدمات مشهورة ثم يزيل بها ويبقى تصديقها يقبل ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين
 في صوث العالم وقد يكون منهما علماً فلا بد من نظر الصحيح ليحصل العلم وهذا ما يتم لو قلنا ان كل تقليد يقيد العلم بل يجوز التقليد
 لعل مطر فافهم ان التقليد قد يفيد الجرح ثم ان كان مقتداً لمن له علم واقعي يكون بغيره فلهما فقد حصل بتقليد بعض الحكماء العلم القاطع على
 انكار هذا الخلق القطعي بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بهداه السيرة مشروطة فلا يجب عليه النظر قطعاً كما حكمه
 الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن فضل الصديقين ابد الانبياء عليهم السلام سيدة السقطين امام الاولياء لتحقيق التميز
 الي بكن الصديق رضی الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض تقليد من اعلم منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولي وقد يحصل
 بنظر وهذا اكثر في الرجال فانظر واجب عليهم فقط فافهم محذور التقليد قالوا لو وجب النظر لفضله الصحابة وامروا به وذلك منتقاة لا نقل
 كاف في الفروع واعى هذا النقل او نقل الاشغال كل احديته قلنا لو لم يكن لهم نظر منهم لزم نسبتهم الى الجهل بالمد وصفاته بوجه وهو
 باطل اجماعاً وضرراً ومن الذين فاذا نهم نظروا وادوا به واما النقل فمخرج الاكثر من النظر والاحتياط على ما هو وظيفة الحكماء وهم
 كانوا مستغنيين عن الاكثر والاشتغال بالبحث بجهل الاذعان مشاهدة الوحى ولا يسلم عدم الامر اي عدم امرهم لم ينعم بكنهم كما اذا
 عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد بهما تحريك الادلة على قواعد منطق فاذ ليس تصديقهم بوقوف الا المبعض الا ندر بل المراد
 ما يفيد الطمينة للتقليد بحيث اطوع حصول العلم كما قال الاعرابي البقرة تدل على ابعير واثرا لاقدم على السيرة فسماء ذات ابراج واثرا
 ذات محراب الا يدل على لطيف الخبر وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطعن به القلب

بمصول التصديق وهو كان حاصله كما يشهد به قصده الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه غير ظاهر لصحة فان كمال
استدراجهم وتوجيه الرسول صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لعلمهم ايجاب العلم الضروري بحكاية لطيفة ان رجلا من البداءات في الغنم
او الروم فذهب فذهب للوقت الشيخ تقي الدين عبد القادر الجبلي في قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قد سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس بن خضر عليه السلام والبداء والآخر في فصل عليه ودفنه واما اخضر ان ياتي رجلا وسماه له القسطنطينية وكان هو كافرا غليظا قاسيا
في اخضر عنه فلقن الشيخ حكمتي الشهادتين فص الشهور ارب واصل الى مقام البداء واقامه مقام الميت واخبر المبداء الحاضر بن فقالوا
سمعا وطاعة وقد تواتر اسأل هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواتر جنويا فانظر لعين الانصاف اين كان بهذا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجب التقليد قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبهة الضلال فان طريق النظر غير امن من التقليد طريق امن فلا بد من ايجابه
قلنا هذا منقوض بالمقلد على صفة المفعول اي من قلده فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا ايضا فتسلسل لان الانخذ
عن المؤيد بالوحى ليس تقليدا بل به علم نظري فلو كان المقلد مقلدا فكان له قلده به ايضا وهذا فيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي سلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذة علم نظري بل يكون ضروريا حاصل من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به ايضا بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم
وانما يكون غير تامون بتفسيره مثل المنكر بالبداهات وغيره فافهم سلكه غير المجتهد لمطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد المجتهد ما فيها
لا يقدر عليه من الاجتهادات اي على تحصيله ومعرفة فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويزيد التقليد طلقا
فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه على القول بعدم التجزي فيعرف ان الحق هو الاول قيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له الصحة بليل بان
يظهر المجتهد لنا المجتهدين من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتنون من غير ابداء استند ويفتنون من غير كبر علماء كانوا العوام
وشرع ذلك فذاع فخره واستدل على المختار بقوله تعالى فاسلكوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو نعم فهمين لم يعلم فانه مخاطبون فيما
لا يعلمون من اسئول عنه سواء كان مقدرا او محذورا فاشل المقصود لان الامر بقيد السبيل يتكرر وهذا السبيل ال عدم العلم فانيما يوجد وافي وقت
يوجد وجب السؤال اقول لانه على وجوب السؤال بسبب مقتضى من دون السؤال عن ابداء المستنكر كيف لا دليل ايضا فاما يعلم فلا بد
من سواله والحق انه لو لم يستسئله لادبره الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلده فيه من سبيل يؤدي الى وجوب
اتباع الخطا الموانع فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب ولا بانه مشترك الا لزم فانه لو ابدى فكلم فوطني كما كان ولكل المقصود
لقد يجب عليه اتباعه وهو فطنون بحسبه اقول فيه ان المراد انه بعد تبين السبيل يطمئن لطينه فكانه لا خطا واما قبله فلا اطمينان
لجواز خطئه باليس اماره اماره فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطا من حيث انه خطا لا من حيث انه طعن في الامور هو الثاني والممتنع
هو الاول وعلى كس ان تذكر ما سبق من انه لا دليل للمقلد مظنة فلا طعن مجتهد به صفة غير شاف بل الاول ان يقال الممنوع اتباع
الخطا من حيث هو خطا لكن انما يعمل به من حيث انما مور من الله تعالى بان يعمل بما اخبرانه حكم الله تعالى فيهم قال الشيخ الاكبر صاحب
الاستوحاش قد تهرط في التقليد ان يقول اسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا قد وجب عليه العمل وان قال احكم
بالرأي فتسأل مفتيا آخر لا تعمل به او ليس احكم الله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجيب للايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا سبيل نكمت برأي الا ان العبرة للمعنى المقصود من ارادته حكم الله تعالى وعرفت برأى فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والعلم

والله اعلم بحقيقة الحال مسألة الاتفاق على جواز الاستفتاء من مفت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان في العلم ناشيا يرجع
 الناس اليه بسبب عظمته له في امورهم والاتفاق على امتناعه ان يظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن بعدم الاجتهاد
 فلكونه ناشيا في العلم اما عند الظن بعدم العدالة فله وجوب التوقف في قوله انه ظن من اجتهاد الكذب فيه كالمجهول مطلقا في العلم
 والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جهل علمه اي اجتهاده ودون عدالته بل هي مضمونة فالخيار لمنع من تقليده واستفتاء
 وذهب بعض من لا يبعد لقبولهم ان لا يمنع بل يجوز لنا الاجتهاد بشر القبول للفتوى وهو لكثرة مساوئه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة عند
 تابع لكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه الجوزون قالوا لواقع التقليد هنا كاي عند المجهول بالاجتهاد ودون العدالة كانت
 التقليد في علمه اي فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق لجواز واجيب بالترام الاتباع فيلبيح الاحتمال الكذب في الاخبار بالبحر
 متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس فهو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب في المجتهدين فلا يضر المجهول فان للظن ترجيح
 بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم بل يقبل قول العدل الى مجتهدا خلعت الاطهره كاداء الحق يقبل الا انه
 فيه شبهة دعوى الرتبة فاقول مسألة افتاء غير المجتهد فيما يقتضيه بذهب مجتهد الابان بجدة منصوصا من قبل انما يقتضيه تحريجا على مهورا كما
 مطلقا على مسانئة اي مساني مذرب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناسبة للذب عاير وهو اسى بالمجتهدين في المذهب في الاصطلاح جازية بقوله
 افتاء وعن ائمتنا لا يحل لاحد ان يقتضيه بقولنا لم يعلم من اين قلنا اي من اي اصول قلنا واقتضاها فاشخان من الخبر فمن اي سند رويت
 واشخان من القياس فباي حلة قيس لم يعلم موانع تلك الحلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابى بكر الجصاص
 الرازي قيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين المجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالا حادوث اي كفتها فاتفق في الجوز
 وقيل بشرائط الرواة ان لم يكن متواترا والافضل سطلقا لنا وقوله اي الافتاء المذكور تحريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعضاء
 بلا تمييز وينكر الافتاء تحريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
 لان الله هم المجتهدون واجيب باعتبار التخييري يعني الاجتهاد والتجوز والعلماء الاعلام في كل امر افتوا زعمائهم بجواز الافتاء واجتهادوا
 فتأمل فيه اقول وايضا وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون بذهب في زمان الامام الشافعي لا امام
 احمد وغيرهما كابن عيينة وعطاء وغيرهم بالكلية من احد فكان هذا اجماعا وح آى حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
 الاجماع او بطريق اولي فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه براه فغنى عدمهم بجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المحققين
 على عدم الاعصار واشخانوا غير مجتهدين جهة كالاتفاق فانه يابى احق من اجتماعهم من غير ان يكونوا اصحاب شيعة واشخان يستلج عن مجتهديهم
 قال الملائكة لو جاز لجالم لجاز لعامى او اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فما سواه ولا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز
 للعالم ايضا قلنا الحكم معروف على عدم المعارض هو اي العامى غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضل من اهل
 الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر روى عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الاربع اي في انهم
 ارجح فيحصل الاربع ثم يجب اتباعه لنا او لا كما اقول عموم قوله تعالى فاستأخوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون عام للمفضل والافضل لنا انما القطع في
 عصر الصحابة باقتناء كل صحابي مفضل فكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن قيل لولا اجماع الصحابة (كما
 ذهب النخعي فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحريه بان يتوقف هذا الاستدلال على كونه اي الافتاء من المفضل عنه مخالفة للكل كالمشقة

تبيين من قال بالام

فہرست شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب	صفحہ	خلاصہ مطلب	صفحہ	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۲۴۳	تبیہ -	۱۵۷	انتصیبات -	۱۵۷	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۲۴۴	فصل فی اعتبارہ -	۲۴۰	فصل فی اطلاق -	۲۴۰	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۲۸۷	فصل فی الترمیم -	۲۴۷	فصل فی الامر -	۲۴۷	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۲۹۳	الاصل الثالث والاجماع -	۲۸۲	تبیہ - الفج لیس لایقبل التبع -	۲۸۲	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۵۳۱	الاصل الرابع بقیاس -	۲۸۳	فصل فی دلالة اللفظ -	۲۸۳	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۵۳۲	فصل فی ہشہ اظ -	۳۰۵	تذنیب -	۳۰۵	فہرست من جلد الاول لغوات الرجموت
۵۴۳	المقصد الاول فی شروطہا -	فہرست من جلد الثاني لغوات الرجموت		۳۰۹	المقالة الاولى فی لبادی الکلامیہ -
۵۵۹	المقصد الثاني فی سبکھا -			۳۱۲	المقالة الثانية فی الاحکام -
۵۶۳	النکۃ الاولى القول المختار -			۳۲۱	الباب الاول فی احکام -
۵۶۴	النکۃ الثانية نفس -			۳۲۲	الباب الثاني فی احکام -
۵۵۹۳۷	النکۃ الثالثة عرف الایاء -			۳۲۳	الباب الثالث فی المحکوم فیہ -
۵۶۷	تکملة للمحققین -	۳۰۹	المحصل فی المقاصد -	۳۲۴	الباب الرابع فی المحکوم علیہ -
۵۷۲	فصل فی تعبد بتفصیل القیاس -	۳۱۲	الاصل الاول بکتاب -	۳۲۵	المقالة الثالثة فی لبادی اللغویہ -
۵۸۶	فصل فی آداب المناظرہ -	۳۲۱	تقسیمات -	۳۲۶	المحصل الاول فی المفرد الموافق فی المعنی -
۵۸۷	الاول ما ینع التکلیف -	۳۲۲	المحصل الاول اتاویل -	۳۲۷	بحر وفہ الاصول -
۵۸۸	الثانی ما یرد علی حکم الاصل -	۳۲۳	المحصل الثاني فی الاحمال -	۳۲۸	المحصل الثاني فی المفرد الذی یجد فیہ -
۵۸۹	الثالث ما یرد علی حاکم الاصل -	۳۲۹	باب التبع -	۳۲۹	المحصل الثالث بحقیقۃ الکلیۃ -
۵۹۰	الرابع ما یرد علی ثبوت العلۃ -	۳۸۵	خاتمہ -	۳۸۵	تمتہ فی نقل والامثال والتخصیص -
۶۰۱	تکملة للاربعہ -	۳۸۶	الاصل الثاني اسنۃ -	۳۸۶	تمتہ فی اختصارہ -
		۳۸۹	فصل فی اخبار الاحاد -	۳۸۹	مسائل ادوات اتعلق -
		۳۹۵	فصل فی بیان حکم احوال -	۳۹۵	المحصل الرابع بقیاس الی لفظ آخر -

۳۸۲	واحد منہ
۱۹	فہرست منہ

To: www.al-mostafa.com